

المخبر

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء
الفاضل أبي الحسن محمد الجبلي
الأسدي آبادي
المنوف سنة ١١٥٠ هـ

التكليف



المغني

في أبواب التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

التكليف

الدكتور

عبد الحليم النجار

إشراف

الدكتور طه حسين

تحقيق

الأستاذ

محمد علي النجار

مراجعة

الدكتور إبراهيم مذكور

فهرس الجزء الحادى عشر من كتاب المغنى

الصفحة

- ٣ السلام فى الآجال . ذكر جملة من المقالات فى ذلك
- ٤ فصل فى أن القادر بقدر على خلاف ما يعلم كونه ، وعلى فعل ما علم أنه لا يكون
- ٦ فصل فى أن المقتول كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت فى تلك الحال لا محالة
- ٩ فصل فى أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل فى هذه الحال وإن كان ذلك جائزا
- ١٨ فصل فى أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل
- ٢٥ فصل فى ذكر ما يبدل على البداء فى الآجال ، وما لا يبدل عليه .
- ٢٧ السلام فى الأرزاق . فصل فى بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك .
- ٣٣ فصل فى ذكر الوجوه التى يحصل منها الرزق والملاك عقلا وسما
- ٣٥ فصل فى أن الحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للأطالم والغاسب والسارق
- ٤١ فصل فى أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى .
- ٤٣ فصل فى أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتسكيب ، وإطلاق قول من يحرم التسكيب
- ٤٦ فصل فى ذكر الوجوه التى يحسن من الله تعالى أن يرزق العبد ويجب ، وذكر الوجه الذى يفتح عليه ذلك
- ٤٨ فصل فى الوجه الذى يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتصل بذلك .
- ٥٣ فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصل بذلك .
- ٥٥ السلام فى الأسعار والرخس والغلاء
- ٥٨ فصول فى كتاب التكليف . السلام فى بيان وجه الحكمة فى ابتداءه تعالى الخلق .
- ٦١ باب فى أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة .
- ٦٨ فصل فى هل يجب أن يحصل شكل أفعاله صفة زائدة على حسنة أم لا يجب ذلك .
- ٦٩ فصل فى ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .
- ٧٢ فصل فى ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه فى الابتداء مقردا من غيره
- ٧٨ فصل فى بيان المنفعة واللذة ، وما يتصل بذلك .
- ٨١ فصل فى بيان أقسام المنافع التى يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها ، وما يتصل بذلك
- ٨٤ فصل فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها ، وما يتصل بذلك .
- ٨٦ فصل فى وجوه الحسن التى تصح فى أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جل وعز ، وما يتصل بذلك
- ٩١ فصل فى هل يصل القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لعله ، أو لا يصح ذلك .
- ١٠٠ فصل فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيام ، وما يتصل بذلك .
- ١١٧ ذكر ما يسألون عنه فى هذا الباب . سؤال
- ١١٨ سؤال
- ١٢١ سؤال
- ١٢٢ سؤال
- ١٢٤ سؤال
- ١٢٥ سؤال
- ١٢٧ سؤال . فصل فى الوجه الذى يحسن منه إرادة الخلق
- ١٣٤ السلام فى وجه الحكمة فى التكليف ، وما يتصل بذلك

١٣٩ ذكر مسائلهم في هذا الباب . سؤال

١٤٠ سؤال

١٤١ سؤال

١٤٤ سؤال

١٤٥ سؤال

١٤٦ سؤال

١٤٧ سؤال

١٤٩ سؤال

١٥٠ سؤال

١٥١ سؤال

١٥٢ سؤال

١٥٣ سؤال

١٥٦ سؤال

١٥٩ الكلام في حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر . فصل في أنه يصح إرادة ما يعلم المريد أنه لا يقع

١٦٥ فصل في أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن .

١٦٦ فصل في أنه تعالى لا يصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، على وجه يصح معه ألا يستحق

العقاب إذا لم يؤد ما كلف

١٧٤ فصل في بيان الأمر الذي يصير المكلف به معرضاً للثواب ، وبيان ما يصير به المكلف معرضاً للعقاب

١٧٩ فصل في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطعم ليس بشرط في حسن أمره وتكليفه

١٨٣ فصل في بيان حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر أو يفسق ، وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب إبعاده ،

٢١٤ فصل في الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر وبين المفسدة

٢٣٦ فصل في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر ، وما يوجب من ذلك ، وما يتصل به

٢٤٩ فصل في الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته في المستقبل وإن علم أنه يكفر .

٢٥٤ فصل في تكليف الكافر الذي يعلم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يوجب إغترابه أم لا؟

٢٦٥ فصل في ذكر أدلة استدلل بها في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيان ما يصح منها وما لا يصح .

٢٦٧ طريقة أخرى

٢٧٠ طريقة أخرى

٢٧١ طريقة أخرى

٢٧٣ طريقة أخرى

٢٧٤ طريقة أخرى

٢٧٦ طريقة أخرى

٢٧٨ طريقة أخرى

٢٧٩ طريقة أخرى

٢٨٠ طريقة أخرى

٢٨٢ طريقة أخرى

٢٨٤ طريقة أخرى

٢٨٥ طريقة أخرى

- ٢٨٨ طريقة أخرى
- ٢٨٩ طريقة أخرى
- ٢٩٢ الكلام في شروط حسن التكليف
- ٢٩٣ الكلام في التكليف ماهو
- ٣٠١ فصول في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل
- ٣٠٤ فصل في حسن تقدم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة
- ٣٠٦ فصل في هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قد كلف الأمر به ، أو يكفي أن يحصل في الحال من مخاطب بأدائه وإن لم يكلفه
- ٣٠٩ الكلام في مائبة المكلف وحقيقته
- ٣١٠ ذكر الخلاف في الإنسان
- ٣١٢ فصل في ذكر الدلالة على ما يذهب إليه في هذا الباب
- ٣٢١ فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا ينقسم ولا يوصف بحركة وسكون ولا إمكان ، وإنه يدير هذا البدن ويحركه ويسكنه
- ٣٢٩ الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ وهو في القلب .
- ٣٣١ الكلام على من قال : إن الحى هو روح في القلب .
- ٣٣٤ الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد موات .
- ٣٣٥ الكلام على من قال : إن الحى هو الجسم والروح جميعا
- ٣٣٩ الكلام على أبي إسحاق النظام
- ٣٤٥ ذكر شبههم والأجوبة عنها . سؤال
- ٣٤٦ سؤال
- ٣٤٧ سؤال
- ٣٤٨ سؤال
- ٣٥٠ سؤال
- ٣٥٢ سؤال
- ٣٥٤ سؤال
- ٣٥٥ سؤال
- ٣٥٦ سؤال
- ٣٥٧ سؤال . سؤال
- ٣٥٨ فصل في ذكر حد الإنسان وفائدته
- ٣٦٧ الكلام في بيان صفة المكلف . فصل في أنه يجب أن يكون قادرا
- ٣٧٠ فصل في أن المكلف يجب أن يكون ممكنا بالآلات من فعل ما كلف
- ٣٧١ فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه
- ٣٧٥ فصل في بيان مائبة العقل وما يتصل به
- ٣٨٧ فصل في أن المكلف يجب أن يكون مشتبها وفافر الطبع ليحسن أن يكلف .
- ٣٩١ فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلف
- ٣٩٣ فصل في أن من شرط المكلف زوال الإلجاء عنه في فعل ما كلف
- ٣٩٤ فصل في بيان وجوه الإلجاء وما يتصل بذلك

- ٤٠٠ فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع
- ٤٠١ فصل في ذكر ما ألحق بشروط المكلف وليس هو منها
- ٤٠٦ الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف
- فصل في أنه تعالى يجب أن يكون عالماً من حال المكلف بما قدمناه أيحسن أن يكلفه
- ٤٠٨ فصل في أنه تعالى يجب أن يكون ممكناً للمكلف بنصب الأدلة
- ٤٠٩ فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التعرّض للثواب بفعل ما كلف
- ٤١٢ فصل في أنه ليس من شرط التعرّض للثواب إرادة الثواب
- ٤١٥ فصل في الصفات التي لاختصاصه تعالى بها يحسن منه أن يكلف دون غيره
- ٤١٧ فصل في أنه تعالى المختص باستحقاق العبادة ، وما ينصل بذلك
- ٤٢٠ فصل في أنه تعالى يجب كونه قادراً على المجازاة وعالماً بكيفيتها
- ٤٢١ فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه
- ٤٢٦ الكلام في بيان جملة ما يقتضي التكليف وجوبه
- ٤٣٢ الكلام في الفناء والإعادة
- فصل في جواز الفناء على الجواهر
- ٤٣٧ فصل بتصل بذلك
- ٤٤١ فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد
- ٤٤٤ فصل في أن الضد الواحد من ضد الجواهر يجب أن ينق الجواهر أجمع
- ٤٥١ فصل في صحة الإعادة على الجواهر
- ٤٥٦ فصل في ذكر ماله يكون المعاد معاداً
- ٤٥٩ فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراته تعالى
- ٤٦٧ فصل في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذى لا يصح ذلك فيه
- ٤٧٧ سؤال - سؤال
- ٤٧٨ سؤال
- ٤٧٩ سؤال
- ٤٨١ فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه
- ٤٨٤ فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه
- ٤٩٢ فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يفتح تكليفه
- ٥٠١ الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف
- ٥٠٢ فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب
- ٥٠٦ فصل في الوجه الذى له يستحق الإنسان الدم والمدح
- ٥٠٨ فصل في ذكر الوجوه التي يستحق بها المدح والدم
- ٥١١ فصل في ذكر الشروط التي لها يستحق الدم والمدح على ما قدمناه من الوجوه
- ٥١٦ فصل في أن من حق التكليف أن يكون منفصلاً
- ٥٢٠ فصل في أن توفير كل ما يستحقه المكلف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصح
- ٥٢٣ فصل في أن من حق التكليف ألا يتعقب الثواب والعقاب من غير تراخ
- ٥٢٨ فصل في بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز
- ٥٢٩ فصل في الوجوه التي لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في الآجال

ذكر جملة من المقالات في ذلك

حكى أبو (١) القاسم البخاري رحمه الله عن المجبرة ومن وافقها من الحشوية : أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قُتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على ألا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله .

وحكى عن أبي (٢) الهذيل ، رحمه الله : أن المقتول لو لم يُقتل في ذلك الوقت لكان فيه لا محالة . وحكى عن المعتزلة (٣) : أن الأجل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه ، أو لم يفعل ما يستحق به الزيادة في العمر ، من صلة رحم وغيرها . قالوا : ووقت القتل ، والوقت الذي ينتهي إليه من يزداد في عمره ، أجلان ؛ ويجوز أن يزيد الله في الأعمار وينقص منها ؛ والآجال لا تضطر القاتل إلى القتل ؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله ، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله ؛ ولا عذر للقاتل في القتل ، وافق قتله الأجل أو لم يوافق .

وذهب بعضهم إلى أن المقتول متى عُنِيَ جاز أن يوافق قتل القاتل أجله الذي جعل له ، فأما إذا جعل الكلام في كل القتلى (٤) فإنه لا بد أن يكون بعضهم قد قتل دون

(١) هو أبو القاسم الكمي . كان وفاته سنة ٣١٩ هـ كما في مقدمة الناشر للانتصار ١٨

(٢) هو محمد بن الهذيل . استاذ الأئمة في الكلام كان وفاته سنة ٢٢٧ هـ من تعليقات

الانتصار ١٧٩

(٣) أي جمهورهم وكثير منهم ، وإلا فالأئمة من المعتزلة .

(٤) في الأصل : « القتلا » ويصح أن تقرأ : القتلاء .

الأجل الذى جعل له ؛ قال : ولا بدّ فى كل حى من أجل محكوم له بأنه يعيش إليه ، فيكون أجلا فى الحقيقة وإن قُتل قبله ، لأن الأجل هو الوقت المنتظر ، ولذلك لا يقال فى الدين الحال : إنه مؤجل ، ويقال ذلك فى المتأخر .

والذى يقوله شيوخنا ، / رحمهم الله ، فى ذلك : أن الآجال هى الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره ، ولا فرق بين المقتول وغيره ؛ ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الفريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلا لها على جهة التقدير ، وإن كان لا يقال الآن : إن ذلك أجلهما ، ولذلك يتمتعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبتطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبتطلون القول بأنه كان يعيش لا محالة ، ولا يفرقون فى ذلك بين الجمل الغفير والعبد اليسير إذا أتى القتل عليهم .

فصل

فى أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه وعلى فعل ما علم أنه لا يكون

اعلم أنا قد دللنا من قبل على أن القدرة متعلّقة بالضدين ، وبالتخالف من الأفعال وبالتماثل منها . وكلّ ذلك يبين أن تعلّقها لا يكون مقصورا على ما يعلم أنه يكون ؛ فإذا يجب أن يقدر الواحد منا على ما علم كونه ، وعلم أنه لا يكون .

يبين ذلك أن كلاً الضدين لا يصحّ أن يوجد ؛ لاستحالة ذلك فيهما ، وقد تعلّقت القدرة بهما جميعا وإن علم أن أحدهما لا يكون . وقد بينّا أن الكافر يقدر على الإيمان وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن ، / ودلّلنا فى صدر باب العدل على أنه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا ، وإن علم أنه لا يختاره ، وأنه قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن

كان المعلوم أنه لا يقع ولا يختاره . وقد بينّا أن أصل الكلام في إثبات تعلّق الفعل بالفاعل يقتضى ما قلناه ، لأنه إذا وجب وقوعه (بحسب^(١)) وانتفاؤه بحسب دواعيه وكرهاته) فيجب أن يكون قادرا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه .

وقد بينّا في باب البذل أن العالم بأنّ الشيء يكون لا يوجب كونه ، ولا علمه بأنّ الشيء لا يكون لا يحيل كونه . وبينّا أن العلم بتعلّق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالعلم ، وأنه كالدلالة والصدق في هذا الوجه . وبينّا أن القول بخلافه يوجب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل في الحسن والقبيح من حيث يجب كونه مضطرا إلى فعلهما ؛ فلم العالم بوقوعهما ، ويوجب كون القديم تعالى على^(٢) ما هو به لمعلوما ، وأن يكون العالم منا جعله كذلك ؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به .

فإذا صحّ ذلك لم يتنعم كون العبد قادرا على قتل غيره ، وإن جعل الله أجله مؤخرا عن ذلك الوقت ، لأن علمه تعالى بأنه يعيش مائة سنة ، أو تصبّه الدلالة على ذلك ، أو كتبه ذلك في اللوح المحفوظ على جهة المصلحة للعالماتكة ، لا يخرج القادر من أن يكون قادرا على نقض بنيته من قبل ، كما لا يخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرا على إمانته من قبل .

وقد بينّا أنه لا يجب المنع من ذلك بأن يقال : إن ذلك يوجب كون / القادر قادرا على تجهيله تعالى ، لأن التجهيل هو ما بصير به الجاهل جاهلا ، دون تعيين الفعل الذى قد علم خلافه . وبينّا أنه إن أراد السائل بما تعلّق به أنه يقول : إنه قادر على أن يفعل

(١) كان الأصل : « بحسب دواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته » فغير المؤلف التركيب هكذا ، وجرى على ألف والتشعر .

(٢) أى تكون صفته التى هو عليها نائمة لمعلنا به إذا كان العلم يؤثر في المعلوم ويوجدّه .

ما علم تعالى أنه لا يوجد ويوجد خلافه فذلك صحيح ، وإنما يكون مخطئا في جعل ذلك تجهيلا .

وبينا الجواب عن قولهم : فلو وقع خلاف ما علم أنه يكون كيف كان يكون حاله في كونه عالما ، وشرحنا ذلك في باب البدل ؛ فلا وجه لإعادته .

وكل ذلك يبطل القول بأن من جعل الله تعالى له أجلا مخصوصا فالقادر منا لا يقدر على قتله من قبل ، ولا يصح متى علم تعالى أنه يموت بالقتل ألا يقتله القاتل ، على ما حكي عن الجبيرة في هذا الباب .

فصل

في أن المقتول كان لا يجب ، لو لم يقتل ، أن يموت في تلك الحال لا محالة اعلم أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح في زيد لو لم يقتله القاتل أن يعيش إلى وقت مسمى ، كما لا يمتنع أن يكون الصلاح موته في تلك الحال ، فإذا لم يكن في العقل دلالة على ذلك وجب تجويز ما ذكرناه من الأمرين .

يبين ذلك أنه إذا لم يمتنع في راكب البحر إذا مات غرقا ، وفي ساكن الدار إذا مات بالهضم ، أنهما لو لم يتعرضا لذلك كان لا يمتنع بقاؤهما مدة من الزمان ، فكذلك لا يمتنع في المقتول لو لم يقتله القاتل أن يعيش برهة من الدهر .

فإن قال : إني لو جوزت أن يعيش لو لم يقتله القاتل لأدّى ذلك / إلى أن يكون القاتل فاطما لما جمعه الله أجلا له ، واسكان غالبا لله فيما حكم به من أجله ، ولأدّى ذلك إلى جواز البداء^(١) على الله تعالى . فإذا استحال جميع ذلك وجب صحة ما قلته .

قيل له : إن جمعه تعالى الأجل أجلا له هو بأن يكتب ذلك أو يدلّ عليه إن لم يفته القاتل وقد بينا أن ذلك لا يمنع من كونه قادرا على قتله ، وأن ذلك لا يوجب عليه الله

(١) في الأصل : البدل .

لا قهرا ولا تهيلا . فكيف يجب إذا جوزنا لو لم يقتله القاتل أن يعيش ما ذكره السائل في سؤاله .

وبعد ، فإننا لا نجعل الأجل إلا الوقت الذي يُقتل فيه . وقد علمنا أنه لا يجب القضاء بأنه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل ، من حيث نقدر فنقول : كان يجوز لولا قتل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدة من الزمان ، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالفرق والمسلم وسائر الأسباب التي يجوز أن يعيش لو لم تحدث . وإنما كان يجب الهدأ لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان علما به ، أو ظهر له ما لم يكن علما به ووجد من أهله ما يقتضي ذلك فيه . وتجوزنا أن يعيش مدة لو لم يقتله القاتل ليس بهدأ ، ولا يدل عليه ، فكيف يمنع من ذلك هذه العلة ، ولو جاز التماق بذلك فيما قال لجاز أن يقال لو مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياريه من غرق وهدم : فإنه يوجب الهدأ لو جوزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يختار ذلك السبب ، ويجب على هذا القول أن يقال لو من / ظلم واحد ماله فافتقر : إنه لو لم يُظلم لكان تعالى يسلبه المال ويُفقره ، ويقال فيمن قطع عضو نفسه أو غيره : إنه لو لم يفعل ذلك لكان يفتقر منه لا محالة ، وفيمن تناول ما يمرض ويُسقم : إنه لو لم يفعل ذلك لكان تعالى سيُمرضه ، وإن كان ذلك يؤدي إلى أن يقال : إن الكافر لو لم يختار الكفر لكان تعالى سيغلغه فيه لا محالة . وكذلك القول في سائر الأفعال التي يختارها القادر منا ؛ وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وقد قال بعض شيوخنا في إبطال هذا القول : قد علمنا أن القتل قد يُقدمون على قتل عالم من الناس في وقت واحد ، وقد يتفق ذلك في الحروب وغيرها ، فلو وجب القطع على أنهم لو لم يقتلوا لما نوا لا محالة لأدى ذلك إلى تجويز نقض العادة في غير زمن الأنبياء ؛ لأن موت العالم الكثير في حالة واحدة على الوجه الذي يقتلون عليه بخلاف العادة ؛ وهذا إذا صح أوجب أن يقطع على أنهم أو بعضهم كان لا يجوز أن يموت في تلك الحال .

ومن قول شيوخنا أنه كما يجوز أن يتأخر موتهم لولا القتل فقد يجوز أن يموتوا في تلك الحال ، لكنه لا يبعد أن يقال : متى كان تجويز موت جميعهم في تلك الحال يقتضى تجويز نقض العادة فيجب المنع من ذلك في جميعهم وإن جُوز في بعضهم ، ومتى لم يقتض ما ذكرناه فيجب تجويز الأمرين في الكل ، وقد ثبت أن العادة قد جرت بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب ، نحو الطاعون والصاعقة ، والرياح الحارة ، والبرد الشديد ، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالفرق والسييل وغيره ، فغير ممنوع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال ، لولا قتله لهم ، ببعض ما ذكرناه من الأسباب ، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم . فالذى قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك صحيح .

وقد ألزمه بعض شيوخنا على ذلك أن يكون ذابح غنم غيره منعما محسنا وإن أتى على قطيع من الغنم ، وذلك أنه إن وجب في المقتول منا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت فيجب مثله في كل حيوان ، وقد علمنا أن من غلب في ظنه أنه إن لم يذبح الغنم المملوكة لغيره أنها تموت بحادث لحقها يخشى موتها عنده أنه يكون محسنا إليه ^(١) ، فإذا صح ذلك وكان على قولهم أن لو لم يذبح ^(٢) القطيع من غنمه وإبله كان يجب أن يموت لا محالة فبأن يكون حسنة أولى . وفي علمنا بأن فاعل ذلك يستحقّ الذم والتوبيخ عند جميع العقلاء دلالة على بطلان هذا القول . فإن قيل فيجب ألا تجوزوا أنتم لو لم يذبح هذا الذابح غنمه أن تموت في تلك الحال ، لأن تجويزكم ذلك يوجب تجويز كونه / محسنا وتجويز زوال الذم عنه ، وهذا في الفساد بمنزلة ما ألزمتمونا . قيل له : إنا إذا كنا نشتك في هل كانت تعيش أم تموت لم يخرج الذابح لها من أن يكون مقدما على قبيح بالتصرف في ملك غيره ، ومنع الغير من أغراضه فيما يملكه من الغنم ، وذلك بمنزلة تجويزنا في الغير أن يكون

(١) أى لو ذبحها . (٢) في الأصل : * يذبح * .

الفقر أصلح له فيما كلف ، ولا يقتضى ذلك أن يحسن منّا إنلاف ما له ليفتقر ، فقد بان أن التجويز في هذا الباب يخالف القطع .

وهذه الجملة تبين بطلان ما حُكي عن أبي الهذيل رحمه الله .

فأما إذا كان المعلوم أن الغنم ستموت لا محالة لولا ذبح الذابح ، فهل يلزم الذابح العوض وسائر ما يتصل به . تراه مشروحا في باب العوض إن شاء الله .

فصل

في أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل في هذه الحال

وإن كان ذلك جائزا

اعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنه يفسد هو في التكليف أو غيره ، فيكون الصلاح اختراجه على كل حال . ومن هذا حاله إذا قتله القاتل في ذلك الوقت ودعته دواعيه إلى قتله في تلك الحال ، فقد زالت المفسدة التي كانت تحصل ببقائه لو بقي ، فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بد من أن يحترمه ^ب ^٩ له ما ذكرناه .

وكذلك فغير ممتنع أن يتفضل تعالى عليه بأن يكلفه مدة من الزمان ويتفضل ببقائه مدة معلومة ، فإذا انقضت حسن منه اختراجه ، وإن لم يقتله القاتل كان له تعالى أن يحترمه ولا بد من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به . فعلى هذين الوجهين لا يمتنع^(١) في المقتول أن يقال : إنه لو لم يقتل لمات في الحال . وإذا جاز ذلك فكيف أصبح القطع على أنه كان يجب أن يعيش لا محالة لو لم يقتله القاتل . ولا فرق بين من قال بوجوب ذلك لو لا قتل القاتل له مع تجويز ما ذكرناه ، وبين من قال بوجوب موته في

(١) في الأصل : « لا بد يمتنع » .

في الحال لولا قتل القاتل مع تجويز ما ذكرناه في الحال لولا قتل القاتل له . فإذا بطل ذلك لما بيناه في الباب الأول فكذلك القول في هذا الوجه . ويجب ألا نُقدِّم في أمر المقتول على أحد هذين الأمرين إلّا بالخبر ، فإن ورد بأنه لو لم يقتله لمات في الحال أو عاش لا محالة قُضي بذلك ، وإلّا فيجب تجويز كل واحد من الأمرين ، إما لأنّ الصلاح كما قد يجوز أن يكون في تبقّيته عندنا فقد يجوز أن يكون في موته أيضا ، أو لأنه تعالى متفضّل ، فيجوز أن يقطع التكاليف عنه ويحترمه ؛ لأنّ زيادة التكاليف تفضّل منه ، ويجوز أن يتفضل بتبقّيته .

فإن قال : وما أنكرتم أنه يجب القطع بأنه لولا قتله لعاش ، وإلّا لم يكن ظالما بالإقدام على قتله مع العلم بأنه لو لم يقتله لمات لا محالة .

قيل له : إنه تعالى لو أماته كان يجوز أن يميته من غير ألم ، فلا يجب من حيث علم أنه لو لم / يقتله لأماته تعالى إلّا أن يكون ظالما ، لأنه قد آلمه على وجه لم يكن له أن يفعله به ، ولا كان يحصل مثله من فعله تعالى .

وبعد ، فإنه سبحانه وإن أماته بألم فقد يجوز أن يعلم أن فيما يفعله من الألم مصلحة في الدين ، وليس كذلك حال ما يفعله القاتل به من الآلام ؛ لأنه لا يجب إذا كان الفعل مصلحة أن يكون أمثاله من فعل أى فاعل كان مصلحة ؛ لأن كونه مصلحة لا يرجع إلى جنسه ، فلا يجب أن يتفق فيه المتماثل ، كما يصح اتفاق المختلف فيه ، فكذلك لا يمتنع افتراق المتماثل فيه .

على أنه لا يجب إذا حسن من بعض الفاعلين أن يؤلم غيره أن يحسن مثله من غيره ، دون أن يعلم وقوعه منه على الوجه الذي يحسن عليه ، لأنه لا معتبر بجنسه في باب الحسن . يبيّن ذلك أنه قد ثبت أن للإمام أن يقتل المرتدّ ، وإن قبح من غيره قتله إذا لم يكن بإذنه ، ويحسن منه قتلُ القاتل عند مطالبة الولي ، ولا يحسن ذلك من غيره ، فإذا لا يمتنع

مثله في الشاهد فغير ممتنع أن يحسن منه سبحانه أن يميت زيدا في بعض الأحوال ، وإن لم يحسن من غيره قتله في تلك الحال .

على أن ما يثبت من بعد ، في أن الألم النازل بالعاقل يحسن من الله تعالى وإن لم يحسن مثله منا ، يبين صحة هذا القول . فأنتم تجد ذلك مشروحا بعد . وكل ذلك يبين أن القاتل ظالم للمقتول على كل حال .

١٠ على أن الألم إنما يحسن / متى فعل بالغير للتعويض . فأما إذا لم يقصد به ذلك ولم يكن في حكم ما قصد به ذلك ، فيجب أن يكون عاريا من نفع . فإذا لم يكن مستحقا ولا دفع به ضرر أعظم منه وجب قبحه . وهذا القتل لم يحصل فيه بعض هذه الوجوه ؛ فوجب كونه قبيحا . وإمامته تعالى قد حصل فيه بعض هذه الوجوه فيجب حسنه .

وبعد ، فإن القاتل يقدم على قتله مع كونه ظاناً لبقائه ؛ لأن أمارات البقاء حاصلة في كل حال ؛ فيجب أن يكون مضرا به لا بحالة ؛ لأنه قطعه عن المنافع التي يظن . وسوؤها له لولا القتل ؛ وذلك لا يتأتى في إمامته تعالى .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه قتله لو أعلمه الله تعالى أنه سيموت في تلك الحال لا بحالة ، ويجب على ما قدمتموه أن يحسن منه قتله إذا حصلت أمارات موته إنزول مرض مخوف به . وبطلان ذلك بوجوب فساد ما ذكرتموه .

قيل له : إنه لا يجب إذا قبح الفعل لبعض الوجوه أن يحسن إذا انتفى ذلك الوجه . فغير ممتنع أن يقبح قتل القاتل لزبد إذا كان الحال ما وصفناه للعلّة التي ذكرناها ، وإن كانت متى عُدّت قبيح أيضا لوجه سواه ، فلذلك حكمنا بأنه يقبح منه قتله ، وإن علم أنه سيموت في تلك الحال ، لأن علمه بأنه تعالى يحسن منه أن يميت لا يوجب أن يحسن منه أن يقتله إذا لم يقع قتله على وجه يحسن له الآلام . فكذلك القول فيه إذا ظهرت أمارات موته ؛ لأن ذلك دون العلم بموته ، فبأن يكون قتله قبيحا عنده أولى .

فإن قيل خبرونا لو كان الكلام فيما يباح قتله من الغنم أقولون إن / المذكور له ظالم لصاحبه على كل حال ، أم يجعلونه ظالماً إذا لم يكن عالماً بأنه سيموت لا محالة ، فأما إذا علم ذلك بخبر الله سبحانه يكون فعله حسناً ، وهل تجزون^(١) عليه الظن في هذا الوجه مجرى العلم . وما قولكم فيمن يعلم من حال زيد أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حياً ، وأن بقاءه حياً مفسدة له ، أقولون : إنه يحسن منا مثل ولده والخال هذه أم لا ، فإن حكمهم بقبح قتله منّا فما الفرق بينه وبين ما فعله صاحب^(٢) موسى صلى الله عليهما بالغلام من القتل خشية أن يرهق والديه طغيانا وكفرا ؟ فإذا جاز أن يتعبده تعالى بقتل غيره ؛ لما له في ذلك من المصلحة ، فهلاً جاز أن يقدم على قتله إذا علم أن لغيره فيه مصلحة أو في بقاءه مفسدة ، أو لستم تقولون : إننا لو علمنا بالقتل من حال ما ثبت وجوبه سمعنا ما عرفناه بالسمع الحسن ، فهلاً وجب القول بحسن قتل من المعلوم أنه يفسد هو عند تبيته أو غيره .

قيل له . أمّا من ذبح شاة غيره وقد علم أنها لو لم تذبح في تلك الحال ماتت وبطل الانتفاع بها ، فإنه يحسن منه ذبحها إذا كان التعمد من الله تعالى على هذا الحد ، لأنه تعالى قد ندب إلى ذبح شاة غيره إذا خيف عليها الموت ؛ لما فيه من الإحسان إليه . فتى علم ذلك من حالها كان ذبحها بأن يحسن أولى ، ويكون ذلك إحساناً منه إليه . وتجوز إن لم يذبحها أن يذبحها غيره لا يخرجها من كونه / محسناً . ويصير بمنزلة من رد عليه بعض أملاكه ، أو أزال عنه بعض المضار النازلة به في أنه يحسن ذلك ؛ وإن كان لو لم يفعله لفعله غيره ، وغلبة الظن في هذا الباب كالعالم ؛ لأنه إذا خشى أن تموت هذه الشاة حسن منه أن يذكيها ، وإن جواز أن تبقى ويؤول ما بها من المرض ، هذا إذا كان حال صاحبها

ب ١١

(١) في الأصل : « تجزون » . (٢) هذه إشارة إلى ما ورد في سورة الكهف في الآية ٧٤ : « حتى إذا لقيا غلاماً فقتله قال أهداك الله » الآية . وفي الآية ٨٠ : « وأما الغلام فمكأن أبوه مؤمناً أن يرهقهما طغيانا وكفراً » .

حاله في العلم والظن ؛ فأما إن ظن صاحبها أنها تبقى ، وكان له غرض في بقائها ، وبلغه في الحال غم بتذكية غيره لها فليس للذباح أن يقدم على ذلك ، إلا بإذنه أو بسمع يقتضى إباحة ذلك والحال هذه . فأما إذا لم يحصل العلم ولا الظن في ذلك فحرم عليه أن يذبحها ، وإن كان المعلوم أنه تعالى يميتها في تلك الحال ، كما قلنا في قتل زيد وإن علم أنه يموت في تلك الحال لو لم يقتل .

وليس لأحد أن يقول : إذا جوزتم ذبح الشاة مع غلبة الظن ، وإن قبح ذلك في زيد ، فقولوا : إنه يحسن ذبحها على كل حال ، وإن قبح قتل زيد . وذلك لأن الشريعة أباحَت الانتفاع بلحم الشاة عند الذكاة ، ومنعت من ذلك عند الموت ، فصارت من هذا الوجه بمنزلة الأموال المنتفع بها ، فكما أن لصاحب الشاة أن يذبحها لينتفع بها فكذلك لا غير أن يذبحها إذا غلب على ظنه أن الانتفاع يبطل بها لولا الذبح^(١) . فأما إذا لم يغلب على ظنه ذلك من / حالها فتى ذبحها كان ظالماً لصاحب الشاة ؛ لأنه قد يكون غرضه في ١٣ ذبحها ، لأنه كما ينتفع بأحدها عند الذبح فقد ينتفع بوجوه كثيرة عند تبقئها ، فيحرم لغويته أغراضه في هذا الباب إلا أن يعلم من حاله أن غرضه ذبحها فيحسن ذلك من ظاهره ويكون بمنزلة المأذون له في هذا الباب . وليس كذلك حال زيد ، لأنه لم يُبَحَّ قتله على وجه انفعه أو لنفع غيره ، فيجب أن يكون قتله قبيحاً على كل حال . فأما ما نُدِب الإنسان إلى ذبحه من الهدايا^(٢) وغيرها فالأمر فيه موقوف على ما يرد الشرع به ، فإن دل الشرع على أن نيابة غيره عنه في وقت مخصوص بغير إذنه تحسن فله أن يذبح ذلك ، وإلا حرم عليه إلا بإذنه . وليس لأحد أن يقول : يحسن ذبحها إذا غلب على الظن . أن في ذبحها مصلحة في الدين ، وأن يُجرى ذلك مجرى غلبة الظن بأنها تموت لولا الذبح

(١) في الأصل : « الذابح » .

(٢) جمع الهدى - بزة غني - وهو ما يهدي إلى الحرم المكي من الإبل .

وذلك لأن غلبة الظن فيما يتعلق بالتسكليف تحتاج إلى أمارة ودلالة ، إما بمنزلة الاجتهاد أو بمنزلة النصوص ، فتمت عندما جميعا لم يمكن به معتبر وليس كذلك فيما يتعلق بمنافع الدنيا ؛ لأن لغلبة الظن طرقا معروفة بالعادة ، فغير ممتنع أن يحسن منه ذنبها عند خوف موتها ، لمسا فيه من الإحسان إلى صاحبها ، ولذلك يقبح من ^(١) لا ذكاة له الإقدام على ذنبها لأن ذنبها لها كدوتها في أنه لا يبيح الانتفاع بها . فعلى هذا الوجه يجب أن يُجرى هذا الباب . فأما ما سألت عنه من قتل ولد زيد إذا كان المعلوم أنه يصلح في التسكليف متى خرج ولده من أن يكون حيا وأعلمه تعالى ذلك ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان الصلاح يتعلق بانتفاء حياته والفساد بوجود حياته فغير ممتنع أن يكون قتله له قبيحا ، وإن كان إيمانه الله له حسنا ، لأن القتل غير انتفاء الحياة والموت ، فلا يمتنع أن يكون القتل قبيحا وإن تعلق الصلاح بانتفاء الحياة أو بالموت . ويجب أن يعلم فيمن هذا حاله أنه تعالى سيخترمه لكي يصلح للتكليف ولا يفسد ببقاء حياته ، ولا يجب أن يحسن منا قتله متى علمنا ذلك من حاله لمسا ببقائه ، وإن كان الصلاح متعلقا بقتله له فإن الله تعالى سידله على ذلك ويعرفه ، فيخرج بالتعريف والإباحة من أن يكون قبيحا .

فأما صاحب موسى عليه السلام فالأولى عندنا أنه فعل ما فعله لأن الله تعالى أعلمه أن ذلك الفعل منه صلاح وحسن ، وأنه يقوم مقام إيمانه الله للعلم ، فلذلك حسن فعله ولذلك قيل : إن إقدامه على هذه الأمور لمسا لم يصح إلا بوحي فيجب أن يدل على أنه كان نبيا .

وإنما قلنا : إننا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مفيدة لما لمزمت ^(٢) كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعا ، لأننا إذا علمنا بالعقل ما علمه بدليل السمع بعينه فيجب كون الفعل

(١) كذا في الأصل . فإن كان يريد به لا ، كما له من لا يحسن الذكاة فالعبارة صحيحة ، وإن كان المراد مالا يؤكل من الحيوان ولا يد في الناس ^(٢) في الأصل : « ولزمت » .

١٣ لا ، وإس كذلك حال علمنا بأن في / بقاء زيد مفسدة ، وفي انتفاء حياته مصلحة ، لأن العلم بذلك ليس هو العلم بأن ذلك يحسن ممّا ، لأنه متى حسن منا قتله علمنا أن فعلنا مصلحة هو المصلحة ، ومتى علمنا ما قدمناه جوّزنا أن يكون المصلحة هو إمانته تعالى وأنه إلى سبيل ذلك لا محالة . فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولو أن الرسول عليه السلام قال : بأن قتالنا له مصلحة ، إماننا أو له أو لغيره ، لحسن منا فعل ذلك كما تحسن ممّا أثر المهادت . فعلى هذا الوجه يجب أن يُعتبر هذا الباب .

فإن قيل : كيف يجوز أن يكون تعالى قد جعل أجله وقتاً مخصوصاً ، ويمنع مع ذلك من قتله في تلك الحال أشدّ منع ، ويتوعدّ عليه بالعقاب . أو ليس ذلك يؤدّي إلى كونه مانعاً من حُكمه .

فأجل له : إنه تعالى وإن جعل أجل موته ذلك الوقت فإنه قد علم أن موته إن حصل ، قتله كان حسناً ، وإن حصل من قبل القاتل كان قبيحاً . ولا يخرج في الحالين من أن يكون موته حادثاً . وحكمه تعالى إنما هو بأنه سيموت ، وفي تلك الحال ، فلا يجب أن يُنقذ الذير من قتله ونهاه عن ذلك أن يكون مانعاً مما حَكَمَ به من أنه سيميته في تلك الحال ، وإنما المستحيل أن يحكم بأن أجل موته لا يحصل إلا بقتل زيد بعينه ، ومع ذلك من قتله قهراً ، لأن ذلك يؤدّي إلى خلاف ما عمله . فأما إذا منعه من ذلك بالنهي ، والادّعاء أنه سيقع منه ذلك لا محالة فليس ^(١) فيه ما يوجب فساداً .

١٣ فإن قيل : هلا قلتم : إنه لا / يجوز أن يعيش أكثر من ذلك ؛ كما قلتم : إنه لا يجب قتله ، لأنه لو جاز أن يعيش وجعل الله تعالى الوقت المتأخّر أجلاً له ، لكان القاتل مانعاً له تعالى وغالبه ، لأنه جعل أجله متأخراً ، وأبى القاتل إلا أن يكون مقدّماً ، وإعلان ذلك يقتضي القطع على أنه كان يجب أن يموت في تلك الحال ، وأنه كما لا يجب

أن يقضى ببقائه بعده مدة فكذلك لا يجوز القول بذلك .

قيل له : قد بينا أن وجوب بقاءه قطعاً يحتاج إلى دلالة ، فذلك لم نقل به .
فأما الجواز فإنما نريد به الشك . وقد بينا أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح تبقيته لولا
قتل القاتل له ، وإن كان تعالى يعلم أنه سيقتله لا محالة ، وأن ذلك هو أجل موته على
ما بيناه . وائس في تجويز ما جوزناه إثبات العبد مانعاً للقديم تعالى مما أرادته أو حكم به ،
لأنه تعالى إنما علم أنه سيبقيه إن لم يقتل ، وحكم به على هذا الشرط ، ولو علم أنه سيبقى
على كل حال وبحكم بذلك لم يقع من العبد قتله البتة . فأما صحة قتله له وقدرته على
ذلك فغير ممتنع ، لأننا قد دللنا على أن القادر منا يقدر على خلاف ما علم أنه يكون .

ومما يبين صحة ما نقوله في هذا الباب أنه لو أتلّف ثوب غيره لم يجب القطع على أنه
كان يبقى صحيحاً لا محالة ، بل كان لا يمتنع أن يتلف لوجه آخر . وكذلك القول في
سائر الأموال . فكذلك القول في قتل زيد . وكما أن تجويز بقاء الثوب صحيحاً وتجويز
هلاكه لا يخرج متلفه من أن يكون ظالماً ، فكذلك القول في المقدم / على قتل زيد ،
وإن كان لو لم يقتله لجاز فيه الإمانة والتبعية . وقد ثبت أن من أمانته الله بفرق أو هدم
أو برد أو حرّ عند تعرضه لأسباب هذه الأمور كان يجوز لو لم يتعرض لها ^(١) أن
يميش ويجوز أن يموت ، ولا يجب القطع فيه على أحد الأمرين إلا بخبر ، فكذلك
القول في المقتول .

فإن قيل : إذا وجب بالعقل ، لو أزلنا عن أنفسنا توهم القتل ، أن يكون لكل
حَيٍّ (أجل ^(٢) معمول) له من قبله تعالى فيجب أن يكون القاتل ، إذا لم يعلم ذلك
الأجل ، ألا يجوز أن يتفق منه قتل من يقتله بأن يصادف قتله أجله ، وذلك يوجب أن

(١) في الأصل : • بها • .

(٢) في الأصل : • أجلاً معمولاً • .

يكون سائر من يقتله أو أكثرهم قد كان له أجل وقطعه عليه ، وأن يجب القطع على أنه كان يعيش لولا قتله إياه .

قيل له : إن جملة تعالى الأجل أجلاً له هو بشرط ألا يتقدم القتل ، فكأنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ بأن زيدا يعيش مائة سنة إن لم يقتل وهو ابن خمسين ، ويكون ذلك أجله ، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجله ، وأنا أعلم أنه سيقتل في هذه الحال لا محالة ، فهذا منه تعالى بوجوب أن أجله حال القتل دون الحال الثاني .

ولا يجوز أن يقال : إنا نتوهم ارتفاع القتل في أجله إذا كان الحال ما وصفناه ، فأمّا إذا كان القاتل غير عالم بأجل مَنْ يقتله فإن قتله لا يصح أن يصادف آجالهم مع أكثرهم ، كما لا يجوز مع الجهل أن يصادف إخباره أن يكون صدقاً ، لكن ذلك لا يخرج المقتول المعين / من أن يجوز فيه الاخترام والتبعية على ما بيناه . وإن كنا نعلم أنه تعالى لم يجعل له أجلاً ثانياً ، مع العلم بأن القاتل سيقته في هذه الحال قطعاً ، وإن لم يمنع أن يقدر له أجل بشرط ألا يتقدم قتل القاتل له .

فإن قيل : خبرونا عن قاتل قتل خلقاً كثيراً ، والمعلوم من حاله أنه لا يتفق منه قتلهم في الوقت الذي قد علم تعالى أن الصلاح إمامتهم فيه لولا القتل ، لأن ذلك لا يجوز أن يتفق من غير معرفة ، كما لا يتفق الصدق في الأمور الكثيرة من غير علم ، أليس يجب أن بقطعوا على أن فيهم من كان يجب أن يعيش لا محالة ، وفي هذا إبطال ما قلتموه في هذا الباب .

قيل له : إن الذي ذكرناه صحيح إذا كان القول في مقتول معين ، فأمّا إذا كان الكلام في الجمع العظيم فقد بينا أنه لا يمنع لو لم يقتلهم القاتل أو القتل أن يموتوا ببعض الأسباب التي جرت العادة أن يموت لها الخلق العظيم . فأمّا تجوز كونه قاتلاً لجميعهم في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح اخترامهم فيه من دون بعض هذه الأسباب لولا القتل (٣ / ١١)

فبعيد ، لأن اتفاق ذلك أشدّ تعذرا من اتفاق الصدق في الإخبار عن الأشياء الكثيرة مفصّلا . والعلة التي لها قلنا بذلك في الجماعة غير موجودة في كل واحد معين ، فلا يجب حمل الواحد على الجماعة في هذا الباب ، ولا يجب أيضا حمل القاتل الواحد على الجماعة إذا قتلت في هذا الباب ، لأنه لا يمتنع من كل واحد منهم اتفاق قتل واحد في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح أن يميت فيه لولا القتل / وإن تعذر ذلك في الواحد ، كما يجوز أن يتفق من كل واحد من المخبرين الصدق في الخبر الواحد ، وإن لم يتفق ذلك من الواحد إذا أخبر عن الخبرات الكثيرة مفصّلة .

١٥

فصل

في أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان في الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل

اعلم أن الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله أن أجل الشيء وقته ، والوقت هو الحادث الذي تعلّق حدوث غيره به ، أيّ حادث كان ، ولذلك يصح من الإنسان أن يعمل كل حادث يشار إليه وقتا لغيره ، وإنما بوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة . ولذلك يصحّ من زيد أن يعمل طلوع الشمس وقتا لقدم عمرو ، وإذا علم المخاطب طلوع الشمس ، وجهل متى يقدّم عمرو ، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطب عالما بقدوم زيد ويكون جاهلا بطلوع الشمس أن يعمل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس ، وإنما يمتنع من الموقّت الواحد أن يعمل الموقت موقّتا به ، لأن المخاطب لا بد من أن يكون عارفا بأحدهما دون الآخر ، فيجسب حاله يصح أن يعمل الشيء وقتا لغيره ، ولذلك يصح منه إذا خاطب اثنين أن يعمل ما جمعه وقتا في خطاب أحدهما موقّتا في خطاب الآخر . وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين .

والذي يبيّن صحة ذلك أن التوقيت بالقديم لا يصح وكذلك بالهاق من الأمور ، بل لا يعمل ذلك أصلا . فإذا ثبت ذلك وجب صحة ما قلناه من أن الوقت لا يكون إلا حادثا .

١٥ ب

واعلم أن الأولى عندى فى هذا الباب أن يجوز كون الشيء وقتاً وإن لم يكن حادثاً ، إذا جرى مجرى الحادث ، حتى يصح أن يوقت الشيء بتجدد عدم غيره ، كما يصح أن يوقت بتجدد حدوثه ، لأن أحدهما قد حل محل الآخر فى أن التوقيت معقول ، وفى أن المخاطب يستفيد الغرض بالكلام . فإذا صح ذلك فهما لم يحز أن يختص أحدهما بأن يجعل وقتاً دون الآخر . وكذلك يجب فى كل صفة تتجدد للموصوف ، وإن لم يكن هناك حدوث معنى على وجهه . يبين ذلك أن الواحد منالو علم متى يصير زبد مدركا للشيء يصح أن يجعل ذلك وقتاً لئلا يعلسه ، بل يكون التوقيت بذلك أظهر من التوقيت بكثير من الحوادث لظهور ما يعلم به . يبين ما قلناه أن أهل اللغة قد وقتوا بتجدد الأحوال ، وإن لم يستدلوا على الحوادث ، فلم أن المعتبر فى هذا الباب هو بتجدد الأحوال ، رجع بذلك إلى الحدوث أو إلى العدم أو غيره ، ولا فرق أيضاً بين تجدد الأحوال وبين انتفاء الأحوال وزوالها إذا كان الحال فيها ظاهراً . ولو صح فى الباقي أن يتجدد فيه ما يصحّ معه تعليق الحادث به كان لا يمتنع جعل الباقي وقتاً ، اسكن ذلك يتمدّد فيه إلا إذا كان ذلك الباقي جسماً ، فيتغير عليه الأحوال على ما بيناه .

وكل ما يجوز أن يجعل وقتاً من حادث وغيره فكذلك يجوز أن يجعل موقّناً ، والعلة فيهما واحدة ، ولذلك يجوز أن يقال : إن فلاناً يدرك السواد عند طلوع الشمس ، وتنفى حياته عند غروب الشمس .

وإنما جُمِلَ الغالب فى الأوقات حركات الشمس والقمر لأنه الظاهر لحسّ كل أحد ، والعلم فى جميع البلاد ، وإلا فالتوقيت / به وبغيره من الحوادث لا يختلف البتة .

فأما ما يقوله شيوخنا فى كتبهم : من أن القديم موجود لم يزل ، وأن (لم يزل) فى حكم الوقت ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى متكلّم لم يزل إلى سائر ما يتصل بهذا الباب ممّا يجرى فى الكتب فليس بناقض لما ذكرناه ، لأن الغرض بذلك ليس هو التوقيت ،

وإنما يراد بذلك أن وجوده غير متجدد، وأنه لا أول لوجوده، ليفرق بينه وبين ما لوجوده أول. وإنما نقول: إن كونه متكاملاً لم يزل في حكم المعلق بوقت عند مكاملة من يقول: إنه متكامل لم يزل بمعنى أنه سيكتم على الوجه الذي يقال في الواحد من أنه متكامل، إذا كان ممن لو تعدد الكلام لتأتى له. فنقول: إن ذلك إنما يجوز أن يقال توسعاً على الإطلاق. وأما متى قيد بوقت فإن ذلك ممتنع. ونقول أن (لم يزل) جار مجرى الوقت لا أنا نجعله وقتاً في الحقيقة، وإنما نريد أنه كما لا يقال إنه متكامل في هذا اليوم ولم يوجد من جهة كلام، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه متكامل لم يزل ولا كلام موجود لم يزل. فقد بان لك أن بعض الكلام موافق لبعض.

فإذا صحت هذه الجملة فالأجل هو الوقت؛ لأن وقت الشيء هو أجله. ألا ترى أن أن الوقت الذي يحل فيه الدين يقال: هو أجل الدين، والوقت الذي ينزل فيه بالعبد الموت يقال: إنه أجل الموت.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الأجل هو ما يُتَنظر وقوعه من الأوقات؛ لأنه مأخوذ من التأخير والنظرة، ولذلك سمي آخر أوقات أجل الدين مجل الأجل ولا يقال في الدين الحال: إنه مؤجل، ولا أن القاضى / له قضاء لأجله.

١٦ ب

قيل له: إنه على قياس العلة يجب أن يقال في الحال: إن أجله في الحال، وفي المؤجل يقال: إن أجله بعد سنة، كما يقال لمن نزل الموت به: إن هذا أجل موته، كما يقال ذلك إذا علم أن أجل موته بعد مدة. ولو كان الأجل مفيداً للمتظر من الأمور لما صح أن يقال ذلك في الموت الحاضر، كما لا يقال في الدين الحال، وفي بطلان ذلك دلالة على أن ما قاله في الدين مما غلب التعارف في استعماله في المتأخر من الديون دون الحال منه. وإلا فالأمة تقتضى استعمال ذلك فيها على سواء. وهذا كما تعارف الناس عند قولهم: إن أجل فلان قد حضر أن المراد به الموت دون غيره من الحقوق، وإن كانت اللغة

لا تفصل بين الأمرين . ونحن نعلم أنه لا يقال [في الأمور ^(١)] الموقته : إنها مؤجلة ، كانت متأخرة أو حاضرة الوقت ، كما يقال ذلك في الديون والموت والحياة ، ولا يوجب ذلك أن يكون الأجل (مفيدا ^(٢) لهذه الأمور) المخصوصة ، فكذلك القول فيما ذكره . فإذا صح ذلك وجب أن يكون أجل موت الإنسان وقت موته ، فكما لا وقت لموته إلا الوقت الذي حدث موته فيه فكذلك لا أجل لموته غيره . ولا فرق في صحة ذلك بين أن يُحدَّ الأجل بما ذكرناه أو بما سأل السائل عنه . فإذا قُتل المقتول وعُلم أنه وقت لموته غير ذلك الوقت فيجب ألا يكون لموته أجل غير ذلك الوقت ، وأن يكون المقتول في هذا الباب والميت بمنزلة واحدة في هذا الباب . وقد بينّا بطلان القول بأنه أو لا قتل القاتل له لسكان يجب أن يعيش لا محالة ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قلناه ، / وإن كان لو ثبت ما قاله لم يؤثر فيه ؛ لأنه وإن وجب أن يعيش فذلك غير مخرج له من أن يكون موته حدث في ذلك الوقت ، فكما أن ذلك لا يخرج هذا الوقت من أن يكون وقتا لموته ، فيجب ألا يخرج من أن يكون أجلا لموته ، وأن يكون الوقت الذي كان يجب أن يعيش إليه أولا قتل القاتل يوصف بأنه أجل له بشرط ، لا على جهة الإطلاق ، فيقال كان يكون أجله أولا القتل . وذلك لا يوجب كونه أجلا له ، كما أنه تعالى أو علم أنه إن بقاه رزقه الأموال والدُّور والولايات لصح أن يقال : كان يكون رزقاً له لو بقي ، ولا يوجب أن يكون رزقاً له الآن ، فكذلك القول فيما ذكرناه ولا فرق بين من قال : إن تجوز تأخير موته لولا القتل بوجب أن أجله هو المتأخر دون وقت القتل أو هما ، وبين من قال مثله فيمن مات بفرق أو هدم أو برد أو حر . وهذا يوجب أن يكون تعالى قد قطع أجله عنده بأن أماته في تلك الحال ، وإذا لم يجوز أن يقال بذلك فكذلك القول في المقتول . وقد بينّا أنه لا ينكر القول بأن وقت موته كان يتأخر لولا

(١) زيادة يقتضها السياق . (٢) كذا في الأصل . ولعل الأصل : « مفيدا بهذه الأمور » .

القتل ، وذلك لا يوجب كون ذلك الوقت أجلاً لأن ذلك يؤدي إلى أن يجعل أجل الشيء [و] وقته ما لم يحصل الشيء فيه ، ولا يجعل أجله ووقته ما حصل الشيء فيه . وهذا عكس ما يجب فيه . ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : إن دار الرجل هي التي لولا معاصيه كان يسكن فيها دون ما هو ساكن فيها . وذلك يوجب أن تكون الجنة دار السكافرين ، وألا^(١) تكون النار داراً لهم وفساد ذلك ظاهر . وقد ثبت أيضاً أن من عليه الدين إلى شهر لو لم يحسد ما يؤديه لوجب^(٢) أن يؤجل إلى حال الوجود ، ولا يوجب ذلك متى وجَّه وأدى ألا^(٣) يكون تلك الحال أجل الدين ، ويجعل المنتظر المقدَّر أجلاً له .

فإن قيل : أليس لو قدَّم من عليه الدين أداءه قبل الأجل لم يخرج ما وقع عليه العقد من الوقت من أن يكون أجلاً ، فكذلك ما جعله الله أجلاً للعبد لا يخرج من أن يكون أجلاً له ، وإن قُتل قبله .

قيل له إن يحلَّ الدين بوصف بأنه أجل لحلول الدين على كل حال ؛ لأن تفضله بالتقديم لا يخرج ذلك الوقت من أن يكون الدين لا يحلَّ إلا فيه . فأما إذا قدَّم قضاء الدين فلا يقال : أن الوقت المتأخر هو أجل قضاء الدين ؛ بل يقال ذلك في الوقت الذي قضى فيه الدين وهذا بين .

فإن قال : أليس لا تتمعون أن يكون تعالى قد جعل لكل مخلوق أجلاً يعيش إليه مع سلامة الأحوال ، ونعلم مع ذلك أنه إن تعرض لركوب البحر مات قبله ، أو إن تعرض للحرب قُتل دونه ، أو إن لم يصل رحمه مات قبله ، وإن وصله تأخر إليه فما المانع من أن يسمى الوقت المتأخر أجلاً دون هذه الأوقات ، وإن كان موته لا يحدث إلا فيها .

قيل له : إن الذي يبيِّنه بهذا القول ؛ لأنه إذا لم يمر أن يجعل ذلك الوقت وقت

(١) في الأصل : « أن » . (٢) في الأصل : « لجاز لو حب » . (٣) في الأصل : « إلى ألا » .

موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه^(١) أجل موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات .

١٨ / وقد نطق الكتاب بصحة ما قلناه في هذا الباب . فقال تعالى : (إذا^(٢) جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . .) وقال : (ما تسبق^(٣) من أمة أجلها وما يستأخرون) وقال : (وبلغنا^(٤) أجلنا الذي أجلت لنا) .

فإن قيل : قوله تعالى : (ولستم^(٥) في القصاص حياة يا أولى الألباب) يدل على أنه أمهد به لكي يرتدع القاتل عن قتل غيره فيبقى حياً . وهذا يقتضى إثبات أجل ثانٍ . قيل له : إنه إنما يدل ذلك على أن القاتل لو لم يقتل لجاز أن يبقى المقتول حياً ، و لجاز أن يبقى هو حياً إذا لم يقتص منه .

وهذا قد بينا صحته . فأما أن يدل على أن الوقت الذي كان يبقى إليه يكون أجلا الآن من غير تقدير ، فليس في ظاهره ولا خواه ما يدل عليه . فأما قوله تعالى : (وانفقوا^(٦)) مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خير بما تعملون) فإن آخره يدل على ما قلناه ؛ لأنه بين أنه تعالى لا يؤخر أحدا عن أجله ، وقوله (لولا أخرتني إلى أجل قريب) هو إخبار عنه أنه يتمنى ذلك ويقول ، ولا يدل ذلك على أن ما يتمناه هو أجل له في الحقيقة ، فالتعلق به لا يصح .

فأما التعلق بقول الله سبحانه في قصة نوح (أن^(٧)) عبدوا الله واتقوه وأطيعون بفقر لستم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر) فإنه يدل على صحة ما قدمناه : من أن الواحد قد يموت / في حال قد كان يجوز لبعض

(١) في الأصل : هـ إن هـ . (٢) الآية ٦١ سورة النحل . (٣) الآية ٥ سورة الحجر ، والآية ٤٣ سورة المؤمن . (٤) الآية ١٢٨ سورة الأنعام . (٥) الآية ١٧٩ سورة البقرة . (٦) الآيتان ١٠ ، ١١ سورة المؤمن . (٧) الآيتان ٣ ، ٤ سورة نوح .

الوجود أن تتأخر حياته ويبقى ؛ لأنه بين تعالى أنهم لو عبدوه وأطاعوه لأخرهم إلى أجل مسمى ، وإن كان المعلوم أنهم لا يفعلون ذلك فيموتون قبله ، ثم بين في آخره أن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ، فنبه بذلك أن تجوز حياتهم لو عبدوه لا يخرجهم من أنهم يجب أن يموتوا في الوقت الذي جعل أجلا لهم . فأما تسميته تعالى ما لم يعيشوا إليه من الوقت بأنه أجل مسمى فيجب كونه مجازا ؛ لأن الأجل هو الوقت ، ولم يبقهم تعالى إليه فيحدث موتهم فيه ، وإنما سماه أجلا من حيث علم أن مع العبادة يعيشون إليه على جهة المجاز .

فأما التعلّق بقوله تعالى (هو ^(١)) الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده) فالمراد به آجال حياتهم في الآخرة . ولذلك عم الجمع بذلك : المقتول وغيره ، ولذلك أضاف إليه فقال وأجل مسمى عنده من حيث كانت الآخرة قد أزيل [فيها] تملك سائر الناس ، ولا يتصرف في العباد غيره تعالى . . فإذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضي توفية العموم حقّه فهو أولى من أن يخصّ ، فلو حملناها على إثبات أجل ثان قطع عنه لوجب صرفه إلى أن المراد به المقتول ومن يجري مجراه . ومتى حملناها على ما قدّمناه دخل تحته كل ما تناوله ، فلذلك وجب حملها على ما قلناه . وأما قوله تعالى : (وما تحمل ^(٢)) من أنى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) فلا يدلّ ظاهره إلا على أنه تعالى لا يعمر أحدا قدرا من العمر ولا ينقص أحدا من ذلك القدر إلا في كتاب مكتوب على جهة المصاحبة وقد حكى عن الحسن / وغيره أن المراد به : ما يعمر من معمر فيبلغ أرذل العمر ، وما ينقص من عمر أحد فيموت قبل أن يبلغ عمر هذا العمر إلا هو مكتوب عنده . وليس يمتنع عندنا النقصان من العمر على هذا الوجه . وقد بينا أن ذلك إذا قدر زاداته ونقصانه جاز ؛ كما أنه تعالى ينقص من الرزق ويزيد فيه بشرط وغير شرط ، ولا يوجب ذلك الشك فيما قد

ووجد أنه هو رزق له دون ما لم يوجد منه ، فكذلك القول في الآجال .

فإن قيل : فقد روى عن الحسن في قوله تعالى (ألم^(١) ترى إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحيائهم) أنهم قوم خرجوا فارين من الطاعون ، فأماهم تعالى قبل آجالهم ، ثم أحيائهم فوقاًهم آجالهم وهذا يدل على إثبات أجالين ، وجواز مثله في المقتول .

قيل له أما هؤلاء القوم فلا نسكر فيهم إثبات أجالين ، وها وقتا موتهم المتقدم والمتأخر . فأما من من لم يحصل لموته إلا الوقت الواحد فلا يجوز أن يثبت له أجالان في الحقيقة لما ينفاه من قبل .

فصل

في ذكر ما يدل على البداء في الآجال ، وما لا يدل عليه

قد بينا أن البداء هو الظهور ، فمضى ظهر للحى من حال الشيء ما لم يكن ظاهراً له ، إما بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالماً به ، أو بأن يظن وجه الصلاح فيه ولم يكن من قبل ذلك ، ووصف بأنه قد بدأ له .

ثم استعمله الناس في تغير العزوم والإرادات ، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد : إنه ذو بدوات ، وقيل لمن يبعد الشيء ولا يفعله مع سلامة الحال : إنه قد بدأ له .

والأول هو الحقيقة ، والثاني وصف بذلك تشبيهاً به من حيث يتضمن تغير العزم اختلاف حال المعازم في العلم والظن . فإذا صححت هذه الجملة ، فالذى يدل على البداء لو وقع من القديم تعالى في باب الأجل هو أن يريد تعالى تبقية مدّة من الزمان وفعل ما معه بهيئته ويحصل مكلفاً وقتاً بعد وقت ، ثم يكره تبقية إلى انقضائه ؛ لأن إرادته الثانية أو

(١) الآية ٢٤٣ سورة البقرة .

كراهته تقتضى أنه قد علم من حاله فى فساد التبقية ، أو فى أنه ليس بصلاح ما لم يكن عالماً به . ويجرى ذلك فى باب الدلالة على البداء بجرى أن يأمر بالشىء وينهى عنه على وجه واحد . فهذا لا يصح عليه البتة . فأما إرادته تبقية الإنسان مدة ثم قطعه عن تلك المدة أو تمكينه لغيره من قتله واخترامه فإن ذلك لا يدل على البداء ، وإن كنا نعلم أنه تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالعبد . ولأنه لا يجوز أن يكلفه إلا الأوقات التى يعلم أنه يبقى فيها ممكناً لما دللنا عليه من قبل . ولو أنه تعالى كتب فى اللوح المحفوظ أن كل خلق يخلقه فسيعمره مدة مخصوصة إن لم يقطعه بعض القتل عنها ، وعلم أنه سيقتطع عن ذلك ، فإنه فى حال القتل يموت ، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى الثانية ، لم يوجب ذلك فساداً ولا دلاً على البداء ، وإنما يمنع من جعل الوقت الثانى أجلاً لما ينفاه من قبل / وإن كان لو سمى بذلك مجازاً من حيث علم أن الموت إذا لم يحدث عند القتل فلا بد من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذهاب إليه فى هذا الباب .

فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى الكلام فى الآجال .

الكلام في الأرزاق

فصل

في بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك

اعلم أن الرزق لا بد من أن يكون مضافاً أو في حكم المضاف ؛ لأنه لا بد من كونه رزقاً للغير ، وهو في بابه كالملك ، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص . وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء والكلاً والصيد وما يتناول من البحر : إنه رزق للكل ، لأن أحداً لم يستبد به ، فمن سبق إليه صح له الانتفاع به وحسن . وفارق حاله ما قد اختص به بعض العباد ، لأنه يحرم على الغير تناوله إلا بإذن أو ما يجري مجراه .

ولهذا نقول : إنه تعالى خالق جميع الأشياء لمنافع الحي ؛ لأنه سوغ للأحياء الانتفاع بها ، وإن كان فيها ما قد خص بعضاً به ، وفيها ما عم . وذلك لا يخرجها من أن تكون طائفة ينتفعوا بها ، فتكون رزقاً لهم من هذا الوجه . فأما إذا أضيف إلى من قيل : إنه رزق له من الأحياء ، فالمراد بذلك أنه مما يصح أن ينتفع به ، وليس لغيره منعه منه ، لما كان ذلك حاله ووصف بأنه رزق له . وما خرج / عن هذه الصفة لم يوصف بذلك .

وليس لأحد أن يقول : إن ذلك يوجب أن يكون للبهيمة رزق وإن كانت لا تعقل . وذلك لأننا نسوى بينها وبين العاقل في أن ما يصح أن ينتفع به وليس للغير منها منه فهو رزق لها ، ولا معتبر في كون الرزق رزقاً لمن اختص به بأن يملكه ويخلص به اختصاص المالك بملكه ؛ لأن ذلك يقتضي ثبات يده عليه على وجه له أن تصرف فيه ، أو يحصل فائدة التصرف له ، وذلك لا يتأتى في البهيمة ، فلذلك لم نقل

بأنها مالكة ، وإن جاز أن يوصف ما تنتفع به بأنه رزق لها ، والصبي وإن جرى مجراها في أنه لا يعقل فإن يده قد ثبتت على أملاكه ، وتقع فائدة التصرف له ، وترجى له الأحوال التي معها يتصرف بنفسه ، ويعرف مواقع نفعه ، فلذلك حل محل العاقل في أنه يملك الشيء ، وفارق البهيمة فيما ذكرناه .

ولما قدّمناه في حدّ الرزق قلنا : إنه تعالى لا يوصف بأنه مرزوق ، وإن الشيء رزق له ، لاستحالة الانتفاع عليه ، وإنما يوصف بذلك من يصح أن ينتفع . ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنه مالك لما لم يقتض ذلك صحة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق ، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزقه إذا أبيح له تناوله والانتفاع به ، وإن كان قبل التناول غير مالك له ؛ كالأمور المباحة ، وكبذل الطعام للغير ، إلى ما شاكله .

وقد بينّا من قبل أن المالك هو القدرة ، وأن المالك هو القادر ، فكل من قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضى قدرته / التعرّف فيه وُصف بهذه الصفة ولذلك وُصف تعالى بأنه مالك لم يزل ، ووَصَف نفسه بأنه مالك يوم الدين ؛ وبينّا أن وُصفهم استيد العبد بأنه مالك قد حذف منه ذكر التصرف ؛ لأن ملك العقق لا يُعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرف الخصوص . ولذلك يقال : إنه لا يملك قتل عبده ، ويملك استخدامه ، ولا يوصف بأنه يملك عبد غيره وإن قدر على تصريفه لما كان للغير منعه منه . وبينّا أن الوكيل وإن تصرف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك ، لأنه يخلف الموكل ، والمتمس بالتصرف يحصل الموكل ، ونحن وإن تصرفنا بإذنه تعالى في الأمور فإننا قد نملكها ، لأن المهمنى بالتصرف يحصل لنا ، ولذلك وُصفنا الصغير بأنه مالك لما كان المطالب بالمالك يحصل له ، وترجى وصوله إلى حال يتصرف في المال تصرفا مطلقا . والبهيمة وإن كانت قادرة فإنما لم توصف بالملك لأنها لا تختص

بشيء معين تتصرف فيه أو يحصل المبتغى بالتصرف لها . ولذلك نصف زيدا بأنه مالك لأفعاله وتصرفاته ، وإن كان من حيث الإيهام لا يقال : إنه يملك القبيح من فعله لأنه يؤذن بأنه مباح له الإقدام ، وقد ثبت خطره ، وأنه ممنوع منه ، فلذلك لم يوصف بأنه مالك له .

وقد جوز شيخنا أبو هاشم ^(١) رحمه الله أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها ، ويوصف الأقدر منا بأنه مالك لفعل غيره على هذا الوجه ، ويقال فيه تعالى : إنه مالك لنا بمعنى / أنه يقدر على إفنائنا وعلى التصرف فينا . ٢١ ب ولذلك لا يمنع أن يكون العبد مملوكاً لثنين إذا صح تصرفهما فيه ولم يكن لأحد منهما من ذلك ، ولا لأحدهما منع الآخر منه . ولذلك قلنا : إن كل ما تملكه فهو تعالى المالك لنا ، لأنه قد حصلنا بالقدرة على التصرف ، وبأن خلق المتصرف فيه ، وجعله بحيث يصح أن ينتفع به ، ومنع الغير من أن يمنعنا منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما يستعمل الملاك فيما يكون مردوداً إلى الذي ملكه واختص به ، وإنما يكثر ذلك فيمن يعقل من الناس والملائكة والجن والأطفال ، ويفارق الرزق الذي قد يختص به البهائم ، لأنها فيه بمنزلة الواحد منّا في المباح الذي وإن لم يثبت بده عليه فقد يكون رزقاً له ؛ من حيث كان له أن يسبق إليه . وقد قال رحمه الله : هو المالك الذي للمالك أن ينتفع به ولذلك لا يوصف تعالى بالرزق وإن وصف بالملك . وقال : إنما وُصف البهائم بالرزق ؛ لأن حالها يقرب في ذلك من حال المالك من حيث خلق تعالى الأشياء لينتفع بها على حسب ما خلقها لينتفع بها العباد ، ومنع الناس من منعها من ذلك إذا كان مباحاً يقرب من هذا الوجه في حال الأملاك .

(١) هو عبد السلام بن محمد الجبائي من أئمة المعتزلة . كانت وفاته سنة ٣٢١ هـ كما في ابن الزديم طبعه مصر ٢٤٧ .

والذى قدمناه فى حد الرزق هو أولى ؛ لأنه إذا كان متى صحَّ أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به علم رزقا له ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقا ، وإن كان قد يكون مسلكا . فضمَّ الملك إلى حد الرزق لا وجه له . ويجب أن يجعل حدَّه ما / قلناه فقط ، وهو الذى ذكره شيخنا أبو على ^(١) بن خالاد فى كتاب الأصول . وهو مستمير على النظر .

١٢٢

فإن قيل : أليس لزيد أن يمنع عمرا من المباح بالسبق إليه وتناوله ، ولم يوجب ذلك ألا يكون رزقا ؟ فهلا دلَّ ذلك على بطلان حدِّكم فى هذا الباب .

قيل له : إن حالهما فى ذلك المباح يتفق من حيث كان لكل واحد منهما أن يختص بذلك ، وأن يسبق إليه على وجه يمنع صاحبه من الانتفاع به ، إلا أنه ليس له متى حصل فى يده أو اختص به أن يمنع منه ، وهذا هو المراد بقولنا : وليس لأحد أن يمنع منه ، فالحدَّ مستمر . ولا معتبر فى هذا الباب بما لنا أن نمنعه عقلا أو شرعا ؛ لأن المراد بذلك أنه قد جعل لنا المنع منه . فبأى الوجوه علمنا ذلك فالسكلام صحيح ، ولذلك قلنا : إن البهيمة لا تملك إتلاف الحيوان لأننا منعها من ذلك إذا تمسكتنا منه ، كالسبع أما كان لنا منعه من اقتراض سائر الحيوان ولم يكن لنا منعه من تناول الكلال لم يوصف الحيوان بأنه رزق له ، وإن وصف بذلك الحشيش . فأما إذا أتلَف حيوانا فقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنه رزق له ؛ لأنه بعد الموت قد حلَّ محلَّ الحشيش . وسائر ما لا يألم بالتناول بأن يكون مما يحلَّ لصاحبه تناوله بأن يكون مذكَّى ، فإنه لا يكون رزقا له ؛ لأن لصاحبه ولغيره منعه منه ، كما أن لهم منعه من الزرع والقواكه التى ليست بمباحة . وكذلك فلو كان مَيْتة / وكان ماله ماله مضطرا إلى تناوله فإنه لا يكون رزقا للسبع ؛ لأن له أن يمنع منه ؛ فلا يجوز والحال هذه أن يكون رزقا له ، فأما إذا لم يختص بالهيئة أحد

٢٢ ب

(١) هو من أصحاب أبي هاشم الجبائى . وانظر ابن النديم طبعة مصر ٢٤٧ .

فيجب أن تكون رزقا للسمع كسائر المباحات . ولذلك لا يوصف السمع لتناول هذه الأشياء بأنه ظالم ، ومتى تناول ملك غيره وصف بهذه الصفة . فأما إذا كانت الليفة مما يتفزع بها صاحبها بإهابها أو بلحمها بأن يجعله قوتا لحیوان يختص به فإن السمع إذا تناوله يكون ظلما له على ما قدمناه . ولولا أن البهائم كالعقلاء في كون الشيء رزقا لها لم يكن المانع للبهيمة ، من تناول المباح متوعدا ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرأة التي حبست الهرة فلم تطعمها ولا تركتها تلتئم لنفسها ماتتناوله إلى أن ماتت أنها في النار تحمى الهرة وجهها خالدة مخلدة فيها أبدا . ولا خلاف أيضا بين الأمة أن ذلك محرم ، وذلك يدل على أن لها تناول المباحات ، وأنه رزق لها ، وإن كان لا يوصف ذلك بأنه مباح لها ، ولا ملك الغير بأنه محظور عليها ؛ لأن الإباحة تقتضي أن الشيء حسن وأنه قد عُرِف أو دلّ على ذلك من حاله ، فتي اختص بالحسن ولم يحصل له صفة زائدة تقتضي كونه ندبا أو واجبا وحصل التعريف وصف بذلك ، والبهيمة لا يصح هذا المعنى فيها . ولذلك لم نصف القديم تعالى بأن الفعل مباح منهوله ، لما لم يصح فيه معنى التعريف . فأما المحظور فهو عبارة عن المحرم القبيح إذا عُرِف فاعله أو دلّ على أنه يجب عليه تجنبه . فلذلك لا يقال في البهيمة إذا تناولت ملك الغير : إنها فاعلة لمحظور ، وإن كانت ظالمة وما فعلته ظلما / ولذلك لا يوصف تعالى بالخطأ والتحريم ، لما اقتضى ذلك التعريف وما يجري مجراه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم أن الكلب إذا صاد وامتثل على صاحبه فليس ذلك بظلم ، وهو بمنزلة المباح ؛ لأنه تعالى قد تضمن له العوض إذا تناوله الكلب كما تضمن ذلك إذا ذبحه الرجل ، فخرج بذلك من كونه ظلما . ولا معتبر بعلم الكلب بحسن الفعل وقبحه ؛ لأن الأعواض لا يختلف حكمها بمثل ذلك . وقد قال بعضهم : إن الرزق هو النفع الذي يقع على جهة التسييط له في الزمان ، وعلى مقدار حاجة المعطى . ولذلك قالوا : رزق السلطان

جنده رزقا ، وقبضوا أرزاقهم ، وفصلوا بذلك بين هبة الملك وعطيته ؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب ، ولما كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتب قيل بأنه رزق لهم .

والذى حكيناه فى حدّ الرزق هو أولى ، لأن أهل اللغة لا يعتبرون فيما يكون رزقا له إلّا بأن يحلّ له الانتفاع به على أى وجه وصل إليه وصار فى ملكه . ألا ترى أنهم يستعملون هذه اللفظة فيما أيسح له تناوله وإن لم يعتقدوه واصلا من جهة غيره ، أو لم يعلم الوجه الذى عليه وصل إليه . ولا معتبر بتعارف مخصوص فى هذا الباب ، لأنه لا يمتنع أن يتعارف استعمالها فيما يحصل من جهة العباد إذا كان على وجه دون وجه ؛ كما يقال فى رزق الجند . وذلك لا يزيل ما ذكرناه فى اللغة عن بابه ، كما أنهم لا يصفون الرزق الذى يعطيه ^(١) الجند بأنه عطاء أو نفقة وصلة ، ويصفون غيره بذلك وإن كان فى الحقيقة صلة منه وعطية ، وكانت النفقة التى يعطيهم إياها كالرزق فى أنهم يستحقونها بعملهم أو تجرى مجرى المستحق فى هذا الباب . وفى الناس من ظن أن الرزق إنما يوصف به المأكول والمشروب دون غيرها ؛ من حيث قال تعالى (^(٢)) ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم) فإنه لما فصل بين الرزق والكسوة علم أن الرزق هو المأكول دون غيره . وهذا بعيد ؛ لأن المتعارف فى اللغة والتعارف أن الإنسان يقول : قد رزق فلان ولدا ودارا وصيعة ، كما يقال : رزق مأكولا واسما ونباتا كثيرا . فعلم أن الرزق علم فى كل ما ينتفع به ، ويحلّ ذلك فيه ، على ما قدمناه من قبل . ولا يجب إذا أفرد تعالى الكسوة بالذكر ألا يكون دخلا فى الرزق ؛ كما لا يجب إذا أفرد تعالى الإحسان بالذكر فى قوله : (إن ^(٣)) الله بأمر بالعدل والإحسان) ألا يكون دخلا فى

٣٣ ب

(١) أى يعطيه السلطان ، وقد يكون الأصل : يعطاه الجند . (٢) الآية ٥ سورة النساء .

(٣) الآية ٩٠ سورة النحل .

المعدل ، وإذا أفرد في قصة الصدقات المساكين بالذكر ألا يكونوا داخلين في جملة الفقراء .

فأما من جعل الرزق كل ما يتمكن الحي من تناوله ، حراما كان أم حلالا ، فسفرد في إبطال قوله فصلا من بعد إن شاء الله .

فصل

في ذكر الوجوه التي يحصل منها الرزق والملك عقلا وسمعا

قد علمنا بالمقتل أن كل ما ينتفع به ، وليس علينا فيه مضرة عاجلة ولا آجلة ، ولا على الغير نا فيه مضرة من الوجوه ، فلنا أن تناوله . وإنما يشكل الحال في أمور من هذا القبيل هل حصلت فيه ^(١) هذه / الصفة أم لا . فأما إذا علم أنه بهذه الصفة فالعلم بإباحته بمنزلة العلم ببيع الظلم على جهة الجملة ، وإن احتيج في التعمين إلى استدلال . وليس لأحد أن يقول : إذا كنتم تعلمون أنه لا ضرر فيه آجلا إلا باستدلال ، فيجب ألا يحصل لكم هذا العلم على جهة الجملة ؛ كما ليس لأحد أن يقول : إذا لم تعملوا باضطرار أنه لا نفع لكم فيما يفعل بكم من الضرر فيجب ألا تعملوا ببيع الظلم ، وإنما سوءنا بينهما لأن فقد هذا العلم إنما كان يؤثر فيما قاناه لو ادعينا حصول علم ضروري مفصلا ، فأما إذا كنا مدعين لذلك على جهة الجملة فالتعاقب بما أورده لا يصح .

ونحن نقص القول في أن ماصفته ما ذكرناه على الإباحة دون الخطر من بعد . وإنما لم نبيته ^(٢) هاهنا لأن من يقول : إنه على الخطر في الأصل يقول بأنه تعالى قد أباحه إذن مجدداً ، فنقول عند الإذن فيه كقولنا مع فقهه . وإنما يقع الخلاف بيننا في طريق معرفة كونه مباحا ورزقا لمن يتناوله ، لا في كونه رزقا في الحقيقة ، فلذلك استجزنا ترك إيهانه في هذا الموضع .

(٢) في الأصل : « هـ » .

(١) كذا ، والناسب : « فيها » .

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن ينظر في ذلك ، فما حازه الإنسان واحتص به صار ماله كما له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه ؛ كما أن ما يملك بالهبة من جهة غيره قد صار أملاك به ، وما لم يصح في يده فحالها فيه وحال غيره بمنزلة ، فأما ما لا يجوز أن يكون له مع الأشياء هذا الاختصاص كالجهائم فقد بينا أن ذلك رزق لها / وأنها لا تملكه . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن العطية بالهبة تعلم ملك الموهوب لها عقلا . وأن من ادعى من الفقهاء أن للوهاب أن يرجع في ذلك وإن قبضه الموهوب له ، ادعى فيه دلالة سمعية ، لأنه ينكر ما قلناه . وإنما يملك الإنسان الأشياء بالمعاوضات من جهة العقل فهو في الظهور بمنزلة ما ذكرناه من تملكه بالهبة والعطية . وكذلك القول في تملك القيم والأبدال عند الاتلاف في أنه يعلم من جهة العقل ، وإن كان تخصيصه ببدل دون بدل يرجع فيه إلى السمع . فأما تملك المال بالمواريث فسمعي ؛ لأن العقل يقتضي أنه بالموت قد زال ملكه فقط ، فأما أنه يملكه ولده دون أخيه فطريقه السمع ، ولولاه لوجب أن يكون ما تركه بمنزلة المباحات في أن من سبق إليه وحازه فهو له ، ولا يسكون للقرب في ذلك من الاختصاص ما ليس للبعيد . وكذلك القول في تملك أموال الكفار على سائر الوجوه ؛ لأن ذلك سمعي ، والعقل لا يفصل في الأملاك بين العاصي والطيع ؛ كما لا يفصل في الرزق بين العاقل والبهيمة . وكذلك القول في الديات وما شاكلها ؛ لأن ذلك سمعي ؛ كما أن استحقاق الزكوات والعشور وغيرها طريقه السمع .

ويجب في الجملة أن ينظر . فكل وجه يملك به على سبيل القهر ومن غير رضا من ماله من الأعيان فيجب أن يكون طريقه السمع ، وما كان مملوكا عن تراض فغير ممنوع أن يعلم أنه ^(١) جهة الملك من جهة العقل / فعلى هذا الوجه يجب اعتبار هذا الباب فإن تقصيه بطول .

(١) كذا في الأصل ، والماء فيها ضمير الشأن . والأسوغ : « أن » .

فصل

في أن المحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والفاصل والسارق

يدل على ذلك قول الله تعالى (وأنفقوا^(١) مما رزقناكم) فلو كان المحرم رزقا لمن تناوله لسكان مأمورا بالإتفاق منه ، إما على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب ، وفي علمنا بأنه منهي عن ذلك دلالة على ما قلناه . وقوله تعالى (الذين^(٢) يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يدل على ذلك من وجهين : أحدهما أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا ، فلو كان الحرام رزقا لسكان ممدوحا بالإتفاق منه على بعض الوجوه ، وفي كونه مذموما على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له . والثاني أنه تعالى قال (ومما رزقناهم ينفقون) فلو أن هناك شيئا ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا^(٣) القول معنى . وهذا من أن المنفق من المحرمات لا يكون منفقا مما رزقه الله . وقد جعل الله تعالى الإتفاق مما رزقه المؤمن [من^(٤)] صفات المؤمنين ، فقال (إنما^(٥) المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته) إلى قوله (ومما رزقناهم ينفقون أو انك هم المؤمنون حقاً) فلو كان المحرم رزقا له لسكان إيفاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين . وبعد فإن ذلك لو كان رزقا له ، لوجب أن يكون المانع له من التصرف فيه مذموما ، وفي علمنا بأنه ممدوح ، وأنه تعالى قد أوجب منعه من التصرف فيه والإتفاق منه ، وألزم الناس نزع من يده وردّه إلى صاحبه دلالة على أنه ليس برزق له : / وبقي ذلك ما قدمناه في أمر الحرّة ؛ لأنه عليه السلام بين أن المرأة المانعة لها مما تنفع به من المباحات مذمومة مستحقّة للنار ، لما كان [ما^(٦)] تمنعها منه رزقا لها ، فلو كان المحرم رزقا لمن في يده لذم مانعه من التصرف فيه .

(١) الآية ١٠ سورة المنافقين . (٢) الآية ٣ سورة البقرة . (٣) في الأصل : « هذا » .

(٤) زيادة اقتضاها السياق . (٥) الآيات ٢ - ٤ سورة الأغال .

(٦) زيادة اقتضاها السياق .

وعلى أن الأمر على ما قلناه لم يكن لإضافة الرزق إلى أنه من قبل الله وجه ؛ لأنه إن كان كل ما^(١) تمكن منه المرء هو رزقه حراما كان أو حلالا ، فعلى أى وجه يضاف إلى الله تعالى .

فإن قال : لأنه خافه على صفة ينتفع به ، قيل له : أليس قد قال تعالى (ونزلنا^(٢) من السماء ماء مباركا) إلى قوله (رزقا للعباد) فبين أنه أنزله رزقا لهم ، ولو كان رزقا لهم متى أنزل الماء فأثبت الحب ، قصد به أن يخافه لأجابه^(٣) أو^(٤) إن لم يقصد ذلك لم يكن لهذا القول معنى . وقد ثبت أيضا بإجماع الأمة أنه يحسن من الإنسان طلب الرزق لنفسه وعياله . وقوله تعالى (وابتغوا^(٥) من فضل الله) . وقوله (وآخرون^(٥) يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله) يصدق ما قلناه . فلو كان الحرام رزقا لمن تمكن منه لوجب أن يكون مأمورا بطلبه ، أو مباحا له طلبه ، وبطلان ذلك بين أنه ليس برزق لمن تناوله .

وبعد فكيف يجوز أن يكون تعالى قد جعله رزقا للشارق ، ويأمر المسروق منه أن ينزعه من يده ، ويأمر الإمام بقطع يده ؛ من حيث تناوله ، ويأمر الناس بلعنه والبراءة منه . وقوله تعالى : (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل / والله أذن لكم أم على الله تفترون^(٦)) يدل على ما قلناه ؛ لأنه ذم تعالى من سوى بين الحرام والحلال في هذا الوجه . وقوله سبحانه (قد^(٧) خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله) يدل على ذلك ؛ لأنه تعالى ذمهم بأن حرموا ما رزقهم الله ، ولو كان كونه رزقا لا ينافي كونه محرما ولا يمنع منه اسكان تحريمهم له كتعاليه .

(١) في الأصل : مما « . (٢) الآية ٩ - ١١ سورة ن . (٣) في الأصل : « إن » .

(٤) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٥) الآية ٢٠ سورة الزل . (٦) الآية ٩٠ سورة يونس .

(٧) الآية ١٤٠ سورة الأنعام .

وقد ثبت في الشاهد أن السلطان إذا أعطى جنده المال يكون ذلك رزقا لهم ويوصف بأنه رزق جنده . ولو أعطى بعضهم المال ليحمله إلى غيره ومنعه من التصرف فيه أشد منع لم يقل بأن ذلك رزقه وأنه قد رزقه ذلك المال وإن كان قد مكنته منه بجعله في يده ، على حسب تمسكته له من رزقه .

ولو أن رجلا أجرى العادة بأن يودع عند غيره كل شهر وديعة يأمره بحفظها ، ويمنعه من التصرف فيها ، لم يقل بأنه يرزقه كل شهر مالا ، ويقال ذلك إذا أجرى العادة بأن يعطيه كل شهر ما لا لينفقه على نفسه وعياله . فلو كان الحرام رزقا لمن تناوله لوجب أن يوصف كلا الأمرين بأنه رزق لمن حصل في يده ، وتمسك من أخذه ، وكان يجب على قولهم أو قال الرجل لولده : إن الذي ادخرته في هذا البيت جعلته لك وأبحت لك الإنفاق منه ، والذي جعلته في البيت الآخر قد أعددت له لبعض الأمور وإياك والتصرف فيه والتناول منه ، وقد سلمت كلا الأمرين منك^(١) لم يقل أحد من الناس بأنهما رزق له بل يعمدون الرزق ما أباح تصرفه فيه .

وبعد فلو كان ما يحرم تناوله رزقا / لاسارق لوجب فيما حرمه الله أصلا من الميئة والمدم ٢٦ ب
ولم الخبزير أن يكون رزقا ؛ لأن تناوله ممكن ، والانتفاع به يصح ، فاما لم يصح كون ذلك رزقا من حيث كان محرما ، فكذلك القول في مال الغير ، لأنه بمنزلة الميئة في كونه محرما على السارق وإن كان محملا لصاحبه . وقد تحمل الميئة للمضطر ولا يوجب ذلك كونه رزقا لاغنى عنه لما كان محرما عليه .

وبعد ، فقد ثبت أن الله تعالى كما يرزق العبد المأكول والملبوس فقد يرزقه الزوجة والولد والعبيد ، فلو كان ما يمتكّن منه من الحرام من المأكول والملبوس رزقا له ، لوجب إذا تمسكّن من وطء زوجة غيره وذوات محارمه أن يكون تعالى قد رزقه ذلك ، كما

(١) كذا في الأصل . والأولى : « لك » .

رزقه الاستمتاع بزوجه ، ولوجب إذا تمسكن من استخدام الأحرار على الوجه الذى يستخدم العبيد عليه أن يكونوا عبيدا له ، وبطلان ذلك عند الجميع يبين أن الرزق هو الحلال .

وبعد فإن الأمر لو كان على ما قالوه لوجب إذا تمسكن السلطان من أحد أملاك الناس أن يكون مافى أيديهم رزقا له ، بل يجب أن يكون سائر مآرُزقوه من الزوجة والولد وغيرهما رزقا له ؛ لتمسكه من الانتفاع به .

ألا ترى أن الحلال لَمَّا كان رزقا له لم يعتبر^(١) فيه أن يكون حاصلا فى يده على وجه يتمسكن من الانتفاع به ، أو يكون غائبا عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به ، بل المعلوم من حاله أنه لو تعدر عليه الانتفاع به أيضا لغيبة عبده عنه ، أو لأن فى الناس من استولى عليه ، لكان لا ينعمه ذلك من أن يكون رزقا له . فإذا صح ذلك ، فلو كان الحرام كالخلال فى هذا الباب لوجب أن يكون مافى أيدي الناس رزقا لنا ، كما لو تناولناه وتمسكنا من الانتفاع به يكون رزقا لنا . وذلك يُبطل اختصاص الرزق ببعض دون بعض ، وفساد ذلك ظاهر .

١٢٧

وبعد فلو كان الحرَّم رزقا له ، لوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه رِزقٌ للسارق ؛ كما حكم بذلك فى الحلال . ولو كان كذلك لم يحز أن يكون آكله ظلما ، ولا المتناول له لصا سارقا ؛ كما أن من حكم له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الشيء رزق له لا يجوز أن بوصف متناوله بذلك . ومن فصل بين حكمه تعالى وبين حكم الرسول بذلك لزمه القول بأنه حكم تعالى بالجور ، ورسوله بالعدل . وإذا لم يحز مع حكم الرسول أن يقال لمن تناول ذلك : أكلت حراما خبيثا ، فكذلك القول فيما حكم الله بأنه رزق للعبد ، ويجب أن يكون حكمه تعالى بذلك يمنع من وصفه بأنه ظالم ، وأن يكون من جعله

(١) فى الأصل : « يتغير » .

غير ما عليه ظالما له بهذا الوصف ، كما يجب مثله في حكم الرسول . وإذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم بوطء فرج وجب القول بأن له وطأه وأنه ليس بزان ، فيجب مثله في حكم الله سبحانه . وهذا يوجب أن من تمسك من وطء الفرج أن يكون له وطؤها والاستمتاع بها ، ولا يكون زانيا مستحقا للحد .

وبعد ، فإذا كان تعالى قد رزق الحرام فيجب أن يكون هو الذي قضاه وقدَّره وقسمه . وذلك يوجب أن يلزمنا الرضا بقضائه له ، وألا نستخطه . وهذا يؤدي إلى ٢٧ ب الطروج من الدين .

فإن قيل : وكيف يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره ، أو ماليس برزق له ، وهل ذلك إلا مغالبة لله تعالى قيل له : إذا جاز أن يأكل مالا يملكه ، جاز أن يأكل ماليس برزق له ، وكما يجوز أن يأكل ملك غيره ومال غيره ، وما أنعم به على غيره ، فما الذي يمنع من أن يأكل رزق غيره . وإنما كان يجب إذا تناول مال غيره أن يكون مغالبا لو كان معنى قوائنا : إن الله جعله رزقا له أنه سيأكله لا بحالة ، أو أنه ظلمه على الأكل ، فأما إذا أريد بذلك أنه أحل له أكله ، ومنع غيره من الاعتراض عليه منع نهى لا منع قسْر ، فما الذي يمنع أن يُقدم الغير على أخذه منه ظلما وتعديا ، وعلى أكله وإنلافه ، فيكون عاصيا لله سبحانه . وقد علمنا أنه تعالى قادر على منع الظالمة من ذلك قسرا ، لكنه منعهم بالنهي والتخويف ليستحقوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختيار ، فلا يجب كونه مانعا لهم ، ولا يجب إذا اختاروه أن يكونوا ظالمين له تعالى .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يكون آكل أموال اليتامى آكلا ما هو رزق له ، فسكان لا يصح أن يقول تعالى (إن^(١) الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما

(١) الآية ١٠ سورة النساء .

إنما يأكلون في بطونهم نارا) الآية ؛ لأنه تعالى إذا رزقهم ذلك لم يصح كونه ظلما وتعديا .

فإن قيل : إنه تعالى إذا خلق فيه شهوة الحرام ، كما خلق فيه شهوة الحلال ، فيجب أن يكون / رزقا له ؛ لأن معنى الرزق كونه مشتهيا له ، ومنتهفعا به ومتمكنا منه . قيل له : إن الذي قدّمناه يُسقط هذا القول ، ويوجب أن الإنسان كما قد يشتهي الحرام والحلال ، فكذلك قد يشتهي ما رزقه وما لم يُرزقه ، وكما قد يشتهي ما يملك غيره ، وما لا يملكه ، فكذلك ما قلناه . وقد ثبت أيضا أن ما ينفّر طبعه عنه قد يكون رزقا له إذا انتفع به في العاقبة ، أو صحّ أن يتوصّل به على بعض الوجوه إلى منفعته ، وذلك يُبطل القول بأن الرزق هو ما تعلق شهوته به . وقد يُذم السلطان بأن يقال : إنه يريد أن يستولى على أرزاق الناس فيأخذها ، كما يقال : إنه قد استولى على أملاكهم . وذلك يبين أن تمكّنه من تناول الشيء لا يجعله رزقا له .

واعلم أنا إنما عظمنا الخطأ في هذا الباب ؛ لأن من نسب الحرام إلى أنه رزق لمن تناوله فقد وصف الله تعالى بأنه رزقه الحرام ، وأنه من الله ويوهم ذلك أنه تعالى فعل القبيح ، أو أباحه ، أو دلّ على حسنه ، أو حكم بذلك فيه أو أنه أباح المنع مما رزقه العبدُ إلى ما شا كل ذلك .

فأما إذا اعترف الخصم بأن ما تناوله الظالم محرّم عليه ، يستحقّ به الذم والعقاب والامن والحدّ ، وأنه تعالى منعه من ذلك ، وأوجب علينا منعه منه ، وأنه يلزمه ألاّ يتناول ذلك ويردّه إلى صاحبه ، ثم قال مع ذلك : إني أسأيه رزقا له ، أريد بذلك أن يده قد احتوت عليه ، وقد مُسكن منه كتمكّنه من / أملاكه ، فقد أصاب المعنى ، وأخطأ في العبارة . فالوجه في بيان خطئه من الوجه الذي قدّمناه في حدّ الرزق .

وهذه جملة مقنعة في هذا الباب .

فصل

في أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى

اعلم أن الرزق إذا كان عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدورا للعبد لا على جهة المباشرة ولا على التوأد^(١) ؛ لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام ، والألوان ، والطعوم والأراييح^(٢) وسائر ما ينتفع به . وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل في إعادته ، فيجب أن يكون من الله تعالى ؛ لأنه الخالق له لينتفع به العباد ، على الوجه الذي أباح انتفاعهم به . فإن قيل : أليس في جملة ما يصح أن يُنتفع به الأصوات ، وقد تكون من فعل العبد ، فلم منع أن يكون في الرزق ما يفعله العبد . قيل له : إن الظاهر من الرزق أنه يفيد ما ثبت عليه الأبدى ، ويصح التصرف فيه ، والانتفاع به . وكل ذلك لا يكون إلا من خلقه تعالى . والأصوات فلا يصح هذا الوجه فيها ، فلذلك لم نعد في هذا الباب ، وإنما يقال : قد رزق فلان صوتا حسنا ، ويراد بذلك أنه تعالى قد أعطاه آلة تصلح لذلك ، فتكون الآلة هي المضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذي هو من / فعله ، وإن كان لا يتمتع إضافة ذلك إليه تعالى ، من حيث مكن منه ، وأعان عليه ؛ كما يقال في الإيمان : إنه من الله على هذا الحد . ما قدمناه : أن الصوت إذا كان لا يصح البقاء عليه لم يُقل فيه : إنه يصح أن ينتفع به ؛ لأن هذه اللفظة تقتضي أن المنتفع به مما يصح وجوده على وجه يُنتفع به . وإن لم يُنتفع به ، كما يقتضي قولنا : إن الفعل يصح منه أنه يتهيأ للقادر لإيجاده ، وألا يوجد ، والحال واحدة .

(١)

(٢) جمع أرياح جمع ربيع . والصبغ في جمع ربيع أرواح ، وفي جمع أرواح ، أراويح ، والراد ، له راحة .

فإن قيل : أليس العبد قد يهب لغيره ، ويمطيه ، ويُفضل عليه ، فهلاً قائم في هذه العطايا والهبات ، إنها رزق من جهة مَنْ وهب وأعطى ؟ قيل له : إن ذلك لا يقدر في كلامنا بأى جواب أجبتنا عنه ؛ لأن ذلك لا يوجب كونه من فعل الواهب والمُعطي ، ولا يخرج به من أن يكون من فعله تعالى وخَلقه .

فإن قيل : إنه إذا كان من جهة تلك فقد حل فعله الذى وصل به إلى تملك ذلك واستباحة الانتفاع به محل أن يسكون هو الذى فعله وخلقه ، فيجب أن يسكون رزقا من العبد .

قيل له : إننا لا نمتنع من القول بأن العبد يرزق غيره إذا أعطاه وخوله ، ولذلك يقال في المَلَك : إنه رزق جنده إذا أعطاه النفقات ؛ لكن ذلك لا يخرج من أن يكون من جهة سبجانه ؛ من حيث كان هو الخالق له أولا ، ثم المَلَك لمن أعطاه ثانيا ، ثم الجاعل له بالصفة التى يملك التصرف فيه ثالثا ، ثم الجاعل له بحيث يصح أن يملك غيره رابعا ، ثم الجاعل للقابض بالصفة التى يملك بالقبض وينتفع به / من حيث شبهاء إليه خامسا إلى غير ذلك من الوجوه التى تسكثر ، فيجب أن يكون مضافا لله تعالى . ولذلك قلنا : إن كل نعمة واصله إلى العبد من جهة غيره فهى من الله تعالى لما ذكرناه من الوجوه .

ومما يبين صحة إضافة ذلك إلى الله تعالى أن أكثر جهات المَلَك هو الذى جعله جهة له ، وإلا لم يكن بأن يملك به أولى من ألا يملك به ، فيجب أن يكون المعطي في حكم الجهة للتملك ، وذلك لا يخرج به من أن يكون رزقا منه تعالى .

فإن قيل : إذا كانت الأرزاق منه تعالى هل ما ذكرتم ، فكيف يصح أن تدعو الدواعى إلى طلبه ^(١) .

(١) أى طلب الرزق ، ولذلك أورد .

قيل له : لا يمتنع فيما يقع منه تعالى أن نطلبه ، إذا كان قد أجرى العادة في كل ما تناولوه ^(١) منه أو في أكثره أنه يفعله عند طلبنا وتعرضنا وإقدامنا على بعض الأفعال . وهذا كما يحسن منا ويصح طلب الولد بالوطء ، والزرع بالبذر ، والعافية بالعلاج إلى غير ذلك مما يطول ذكره . وفي ذلك سقوط ما سأل عنه إذا كان قد بنى التكليف على ذلك ؛ لأننا نطلب بالطاعة الثواب الذي هو من فعله تعالى ، فما الذي يمنع مما قلناه . لكن الثواب مستحق بالفعل ، وما يحصل من الأرزاق عند الطلب لا يكون مستحقا به ، وإنما يكون تفضلاً ، أو مصلحة ، ولطفاً .

فصل

في أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسب ،

وبطلان قول من يحرم المكاسب

١٣٠ / اعلم أنه قد ثبت بالعقل أن التحرُّز من المضار بالوجه الذي يُعلم أو يظن أنه مُحَرَّز ^(٢) به منها واجب . وعلى هذا الوجه يبني أصل التكليف ثم فروعه . فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظن أنه ^(٣) إن لم يطلب الرزق ولم يتعرض له ببعض الوجوه أنه يلاحقه أو يلحق من يعمه نزول المضرة به الضرر أن يلزمه طلب ذلك بما يغلب في ظنه أنه يصل به إلى المراد . وربما يتجاوز الحد في ذلك فيصير الإنسان مُلْجأً إلى طلب الرزق ، كما يكون مضطراً في بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعاً إليه . فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأن ذلك محرم ، مع علمنا بكونه واجباً أو داخلاً في باب الإلجام .

وقد ثبت أيضاً من جهة العقل أن التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجلاً

(١) في الأصل : « تناول » .

(٢) أي يحرز المرء بها نفسه ، ويحفظها . والأسوغ : يحترز . (٣) في الأصل : « وإن » .

ولا آجلاً حسن ، وإن كان إنما يلتزمه بالأمر الشاق إذا كان النفع الملتزم يُوفى عليه .
 وبذلك يحسن من الإنسان أن ينفّس في الهواء ، وبشرب الماء البارد ، إلى غير ذلك .
 فإذا صحّ ما قلناه ، وغلب في ظنّه إذا تعرض لبعض الأفعال الرزق وصل إلى منافع توفى
 على مالقته من المشقة ، فيجب كون ذلك حسناً منه . والكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه ؛
 لأنه قال تعالى (فإذا^(١) قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) .
 وقال (وآخرون^(٢) يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله) ، وقال (لا تأكلوا^(٣)
 أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض مضمك) وأمر بالنكاح وندب
 إليه / وأباح طلبه ، وهو في أنه منفعة بمنزلة سائر المنافع . وقال سبحانه (وإذا^(٤) حلّمت
 فاصطادوا) بعد أن أباح الاصطياد ثم حظره بالإجماع . وكل ذلك يبين بطلان قول
 من يجرّم المكاسب .

ب ٣٠

وهم على فرق : فمنهم من يقول : إن الواجب الكفّ عن طلب الرزق على كل حال ؛
 لأن فيه ترك التوكّل والشكّ فيما وعد .

ومنهم من يقول بتحريمه ، لا اختلاط الحرام بالحلال وتعذر تمييزه .

ومنهم من يقول بتحريمها ؛ لما فيها من معاونّة الظلمة وتشديد أحوالهم ، بما يأخذونه
 من التجارات من العشور وغيرها . فأما من حرّم المكاسب على كل حال فما تقدم يقتضى
 بطلان قوله ، ويلزمهم ألا يتناولوا المأكول من قرن وألا يتعاطوا تناوله باليد ، لأن فيه
 ترك التوكّل ، وإلا فقد ناقضوا ؛ لأنهم إذا طلبوا الطعام من أخ وصديق وأمروا بتقديمه
 إليهم ، وتعاطوا إصلاحه وأكله ، ولم يوجب ذلك عندهم ترك التوكّل ، فكذلك
 القول في التعرّض لطلبه بالتجارة وغيرها ؛ لأنه لا معتبر باختلاف وجوه طلبه في هذا

(١) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٢) الآية ٢٠ سورة الزمل . (٣) الآية ٢٩ سورة النساء .

(٤) الآية ٢ سورة المائدة .

الباب . فأمّا التوكّل فهو طلب الشيء من جهته تعالى بالوجه الذى أباح الطلب به ، وألا يجوز إذا لم يُعطَ ، ولا يعدل في طلب للمنافع عن جهة الحلال إلى الحرام . ففتى فعل ذلك كان متوكّلاً عليه تعالى . ولذلك قال عليه السلام (١) توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير / تغدو خفافاً وتروح بظانا / فجعلها متوكّلة وإن غدت وراحت طالبة لما تقوته . فكذلك القول في طالب الرزق منا : أنه متى طلبه على الوجه الذى ذكرناه كان متوكّلاً . وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يقنع المرء بما يجده من الحلال ، ويوطن نفسه عليه ، وأنه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذى يطلبه بحسب المصاحبة . ولم يُرد عليه السلام أن يكفّ عن الطلب أصلاً ، ولذلك مثّل بالطير التى تغدو أو تروح ولا فرق بين من أوجب التوكّل ، وجعله الكفّ عن طلب الرزق ، وانتظر حصوله من جهته تعالى بلا طلب ، وبين من قال بمثله في طلب الأولاد وفي طلب العلوم والآداب لأن المنافع الحاضرة إذا لم يحسن عندهم التماسها فبالأحسن التماس الغائب المتأخر من المنافع بالطاعات وغيرها أولى . وفي هذا إسقاط العبادة والتكليف .

وقد ارتسب ذلك بعض الصوفية ، وأزالوا عن أنفسهم التكليف الشاقّة لمثل هذه العلة . ولا وجه للتشاغل بمكالمتهم في هذا الباب .

وأمّا من قال بتحريم المكاسب من حيث اختلط الحرام بالحلال فقولُه يَقْسُدُ ؛ لأن ما وجد في يد العاقل من الأموال إذا لم يعلم أنه حرام حلّ طلبه من جهته بمعاوضة وغيرها ، ولا يجب أن يلتصق ما يقطع (٢) بأنه لم يملك إلا على وجه صحيح ؛ لأن ذلك مما لا سبيل إلى معرفته . ولذلك لم يلزم الوارث النظر في الوجه الذى عليه وصل المال إلى أبيه ، ولا الفحص عنه . فإذا ثبت ذلك حلّ المرء طلب الأموال بالتعرض لها إذا لم يعلمها

(١) ورد هذا الحديث في الجامع الصغير بلفظ (لو أنكم توكلون على الله . .) عن مسند ابن حنبل ، ومن الحاكم . وفي الترح أن إسناده صحيح .

(٢) في الأصل : « إلا ما يقطع » .

محرمّة . فأما المحرم فيجب أن يحتنبه على كل حال ، إلا أن يأخذه من يد الظالم ايضهه
في حقّه . فأما إذا اختلط الحرام بالحلّال في ملك الواحد ولم يميّز ، فالواجب الرجوع إلى
قوله في الحلّال منها ؛ لأن المرء مصدّق فيما في يده من الأمور ، خصوصا إذا غلب في
الظن صدقه فيه . وقد شُرح ذلك في غير موضع . فإذا ثبت ذلك لم يصحّ التعلّق بما
قالوه في تحريم المكاسب .

وبعد ، فإنه يجب على قولهم طلب المباحات التي لم تثبت الأبدى عليها ؛ لأن أمرها
متيقّن ، وذلك يُعيد الحال إلى ما نقوله من تحليل المكاسب ، وإنما يقع الكلام بيننا
وبينهم في الجهات التي يحسن طلب الرزق منها .

وأما القول الثالث فبعيد ؛ لأن تناول الظالم بعض مال التاجر لا يُخرج التجارة
وطلب الرزق من أن يكون حسنة إذا كان ما يبقّى عن الظالم من المنافع يُوفى على بغيه
ومشقتّه ، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان في العالم لحسن منه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب من
الغنم ، فإذا لم يجرّم ذلك اقتناء الأغنام ، وإن قوى في الظن أن الذئب قد بعث فيها
عند الرعى إذا كان الذي يبقى يوفى على ما يلحق من المشقة في باب النفع ، فكذلك
القول فيما قدمناه .

وهذه الجملة تبين صحة ما قصدنا إليه ، ولم نبسطها ؛ لأن ما أوردناه يفي في هذا الباب .

فصل

في ذكر الوجوه التي ^(١) يحسن من الله تعالى أن يرزق العباد ويجب ^(٢)

وذكر الوجه الذي يفتح ذلك عليه

/ اعلم أن ما يُعلم من الأرزاق أنه لطف في التكليف ، وأن المكلف يقصد مع فقدّه ،

(١) في الأصل : ه الله . (٢) أي يجب أن يرزقهم . وقد حذف عائد الموصول أي عليها .

فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبد ، مكلفاً كان أو غير مكلف ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون عطية الابن لطفاً (من ^(١) الأب) ، وهذا إنما يجب ؛ لأن تقدم التكليف اقتضاه ؛ كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقدر ، ولولاه لم يكن واجباً .

فأما إذا كان المعلوم من حال الرزق أنه مفسدة للمكلف ، فالواجب فيه الحرمان ؛ لمثل ما تقدم من العلة . وقوله تعالى (ولو ^(٢) بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) وقوله (ولولا ^(٣) أن يكون الناس أمة واحدة) الآية ، يدل على ما قلناه . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (أنه تعالى يقول : إن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ، ولو أغنيته لأفسده ذلك ، ومنهم من لا يصلحه إلا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك) . وما يجري عليه تدبير أحدنا لولده يشهد بذلك ، لأنه قد يقوى في ظنه أن لإفضال عليه والإكثار من ذلك قد يطفئه ويُفسده ، وربما يكون صلاحه [في ذلك] وربما يكون الصلاح في قدر منه دون قدر ، فما قلناه إذاً غير ممتنع .

فإن قيل : فما قولكم فيمن الصلاح أن يحرم الرزق أنفقواون : إنه يحسن من القديم تعالى أن يبقيه مع ما يُلحقه بخلقه من المصرة .

قيل له : نعم ؛ إلا أنه تعالى إذا كان قد جعله بالصفة التي تلحقه المصرة بفقد الرزق ، ومَنَعَهُ من المسألة والطلب لكون ذلك صلاحاً له ، فيجب أن يعوّضه على ذلك ؛ كما يجب ذلك فيما يفعله به من الأمراض التي تحسن المصلحة . فأما / إن كان الفساد في أن يعطيه الرزق من بعض الوجوه وأباح له التماسه من الناس على وجه يعلم أنه يصل به إلى ما يزيل عن نفسه به المصرة ، فلا يجب العوض عليه تعالى . فأما إذا كان الصلاح في أن يعطيه الرزق أو يحرمه بتساوي ^(٤) ، ولم يكن لذلك تعلق بالتكليف في صلاح وفساد ،

(٢) الآية ٢٧ سورة الثوري .

(٤) في الأصل : « تساوى » من غير نقط .

(١) في الأصل : « للأب » .

(٣) الآية ٣٣ سورة الزخرف

فالقديم تعالى متفضل به ، له أن يرزقه وله ألا يرزقه ؛ لأنه ليس هناك ما يوجب الرزق أو خلافه ، وهو من النعم فيجب كونه تعالى متفضلاً به .

وسندل من بعد على أن الأصاح في غير باب الدين لا يجب عليه تعالى . فليس يصح القول بوجوب ذلك ، ولا القول بأنه سبحانه مستحقّ الذمّ والنقص إذا لم يفعله هذا إذا لم يلحقه مضرة بآلا يرزقه ، وتكون تلك المضرة من قبله تعالى أو سببها من قبله ، فتقضى الحال ما قلناه وجب عليه تعالى أن يرزقه ليزيل به المضرة التي أنزلها به ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في تلك المضرة مصلحة لبعض المساكين ، فيحسن منه تعالى فعلها أو فعل سببها ، وبوجوب في عقل من اختص بها التحرز منها ، فيجب أن يعطيه ما يتحرز به منها في المستقبل ، إلا أن يكون في دوام ذلك الضرر مصلحة في التكليف فيحسن منه تعالى إدامتها أو إدامة سببها ، ويعوّض عليه في الآخرة كالأمراض والاسقام .

وإنما [لم ^(١)] يلزم الواحد منا في العقل أن يعطى الجائع طعاماً ؛ كما لزمه تعالى ؛ لأنه المختص بفعل الجوع أو سببه ، فوجب عليه فعل ما يزيل به ، أو ما يقوم مقامه من العوض . وليس / كذلك الحال لواحد منا ، إلا أن يلحقه غم لما عليه الجائع من المضرة فيلزمه أن يطعمه إذا كان مزيلاً لغمه ، غير جالب لأكبر منه ، فأما إن جلب غماً أكبر مما هو عليه فإنه لا يلزمه الإطعام ، ويلزمه القدر الذي لا يؤدي إلى أعظم مما هو فيه من الغموم .

وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في الوجه الذي يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتصل بذلك اعلم أنا قد بينّا أنه يحسن من العبد ابتغاء الرزق من جهة العقل والسمع ، وأبطلنا

(١) زياده اقتضاها السياق .

قول من خالف في هذا الباب . فإذا صحَّ ذلك ، وكان طلب الرزق من الله تعالى قد يكون بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق تعالى عبده : من تجارة وصناعة ، وقد يكون بالقول الذي هو الدعاء والمسالمة ، على ما ندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى ، وعلى ما يقتضى العقل حسنه ، فيجب أن يحسن من العبد طلبُ الرزق بالوجهين جميعا ؛ كما يحسن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين ؛ لأن طلب الحسن يحسن إذا كان لاطالب فيه منفعة وبغية .

فإن قيل : أليس قد يطلب الرزق ، والمعلوم من حاله أنه لو فعل به لكان فسادا ، فيجب ألا يحسن طلبه مع تجويزه ذلك ، ولا شيء بطلبه الواحد منا إلا ويجوز ذلك فيه ؛ فيجب ألا يحسن طلب ذلك أصلا ، لا بقول ولا بفعل ؛ لما فيه من الإقدام على ما لا نأمن كونه قبيحا ، وهذا يوجب صحة قول من يحرم / المكاسب .

قيل له : إن طلب الشيء بشرط لا يتمتع ، كما لا يتمتع طلبه بغير شرط . فإذا صحَّ ذلك وجب أن يشترط الطالب الرزق منه تعالى ما إذا شَرَطَ فيه خرج ما التمس أو فعل من أن يكون قبيحا ، وهو أن يشترط إما مظهرا أو مضمرا ألا يكون ما يطلبه مفسدة في التكليف ، ومتى شرط ذلك فقد التمس المنافع على وجه يعلم أنها أو وقعت عليه كانت حسنة ، فيجب أن يحسن منه التماسها على هذا الوجه . وإنما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التي يفعلها تعالى بالعبد في دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حسنه ، لأنه لا وجه من وجوه القبح يحصل فيه والحال هذه ؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب في دار التكليف ، فيقال في بعض المنافع : إنه بفعله على الوجه الذي يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحق ، فيكون قبيحا ، وإن لم يكن مفسدة ، ولا طالب الرزق يطلب ما يطلبه على هذا الوجه ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على كلامنا ؛ لأننا قد قيّدنا الكلام بما يزيل لزوم ذلك عنه .

والذى ذكرنا من الشرط أولى مما يجرى فى بعض الكتب : أنه يجب أن بشرط كون ما يفعله صلاحا . وذلك لأن فى الأرزاق ما لا يكون صلاحا ولا فسادا ويحسن منه تعالى أن يفعله بمن طلبه . فإطالب أن يطلب الرزق على هذا الوجه وإن لم يكن صلاحا فى التكليف ولا فسادا فيه ، إلا أن يريد بذلك كونه صلاحا فى دين أو دنيا فيصح ذلك إذا أريد به النفع الحسن ، لأن الصلاح قد يقع على النفع وإن كان / قبيحا ، لما يقع عليه ١٣٤ وإن كان حسنا ، من جهة اللسان ^(١) .

فإن قيل : أفليس ما كان صلاحا من الأرزاق فى التكليف فالتعالى يجب أن يفعله لا محالة ، وإن كان التفضل منه بخلاف ذلك فالفائدة فى المسألة وما وجه التعمد به . قيل له : إن العبد لا يعلم أن ما يطلبه من الرزق هل هو من قبيل المصلحة فى التكليف أو من قبيل التفضل . وإذا لم يعلم ذلك جوز أن يكون طلبه بفعل أو قول يكون سببا لأن يفعله تعالى ويتفضل عنده ، فلذلك يحسن منه الطلب ، ويحسن من الله تعالى التعمد بذلك ، وإن كان لو علم العبد أن ما يفعله تعالى مصلحة فى التكليف كان يحسن منه ذلك لأنه يجوز أن يكون وجه كونه صلاحا الطالب والدعاء ، ولولاها لم يكن مصلحة ، فيحصل فى ذلك أعظم الفوائد . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه أن الصدقة ^(٢) تدفع القضاء المبرم من السماء ، من حيث كان عندها يكون الصلاح رفع المضار عنه . وذلك يسقط ما سأل عنه ، على أنه لو ثبت أن ما يطلبه هو صلاح لا محالة ، وأنه يجب أن يفعله تعالى لم يتمتع أن يحسن الدعاء . لما فيه من الانقطاع إلى الله تعالى . فى هذه الأمور ، فيحسن لهذه العلة أن يتعمد تعالى بذلك إذا علم أن المكلف فيه صلاحا وخيرا . لا يتمتع أن يحسن أيضا لما للداعى فيه من المنفعة وتعجل السرور بأن يغلب على ظنه أنه تعالى بفعل ذلك ، فيحسن منه الطالب ، وإن كان لا بد من أن يفعله تعالى إذا علم أنه مصلحة للمكلفين .

فإن قيل : إن حسن طلب الرزق / الذى يكون صلاحا فى التكليف لما فيه من ٣٤
الدفع ، وإن كان القديم تعالى لا بد فاعلا له ، فهلا حسن منا أن نطلب من الله سبحانه
المرض إذا كان صلاحا فى التكليف وإن كان لا بد فاعله . قيل له : قد بينا فى باب
الإرادة الجواب عن ذلك ، وأن الحال فيهما يختلف ؛ لأنه لا يأمن طالب المرض بشرط
أن يكون صلاحا من أن يكون طلبه سببا لكونه صلاحا ، فيكون مستحقا لمضرة بفعل
لولاها لم تحصل المضرة ، وليس كذلك طلبه المنافع ؛ لأن استجلابه لها على كل حال يحسن ،
علم أنه تعالى يفعلها مع المسألة أو أنه يفعلها مع عدها أيضا . وبيننا أن السمع قد فرق بين
الأميرين ، وأن وجه المصلحة فى التفرقة بينهما ظاهر ؛ لأن من يطلب المنافع ويجهد
فى تحصيلها قولاً وفعلًا يكون أقرب إلى طلب الثواب بالطاعة ، والتحرز من العقاب
بمعاودة المعصية . وليس كذلك طلب الألم ؛ لأنه لا يحصل فيه هذا الوجه من اللطف ،
فذلك فصل السمع بين الأمرين ؛ كما فرق بين ذم الفاسق إذا غاب عنا ، وبين ذم المؤمن
الذى لا يقطع على باطنه ^(١) ؛ لأننا إذا دمننا من عهدنا منه الفسق يكون أقرب إلى
اجتنابه ، وإذا دمننا من ظهر لنا فضله يكون أبعد من فعل ما ظهر منه ، فكذلك القول
فيما قدمناه .

فإن قيل : فيجب إذا طلب الكافر والفاسق الرزق بفعل أو قول ، وفعل تعالى ذلك
أن يكون مجيباً لهما ، وإجابة الدعاء إكرام وثواب ، ولا يجوز أن يفعل ذلك بأعدائه ،
فيجب ألا يحسن منهما طلبه .

قيل له : إن الإجابة إنما تكون إجابة متى فعل الفعل لمكان الطلب والدعاء ،
فيكون / كالسبب فيه والعلة . فأما إذا فعل لاهذا الوجه ، لكن على جهة الصلة أو على ٣٥

(١) فى الأصل : « ما ظنه » وظاهر أنه تعريف عما أثبت . أى الذى لا يعلم يقين حقيقة أمره
فى الإيمان ، وإنما ظاهر أمره الإيمان .

جهة التفضل ، حتى إن الفاعل يفعله ، كان الطلب أولم يكن ، فالقول بأنه إجابة لا يصح . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع منه تعالى أن يفعل ما طلبناه ^(١) على الوجه الذي ذكرناه ، وإن لم يكن مجيباً لهما . وأما المؤمن فلا يمتنع كونه تعالى مجيباً له فيما سأل وطلب ، ولا يمتنع أن يفعله أيضاً لمكان المصلحة على وجه اول المسألة لمكان يفعله ، ولا تخرج مسألته من أن تكون حسنة إذا ظنَّ حصول المراد عندها ؛ لأن الظن يحسن لأجله هذه الأمور ، وإن كان في المعلوم أن المظنون لا يحصل على الوجه الذي تناوله الظن وقد بينا ذلك من قبل .

فأما طلب الواحد منا ما يحتاج إليه من غيره ، فإنه يحل من جهة العقل على كل حال ؛ كما يحل التماس ذلك من الله تعالى ، على الشرط الذي ذكرناه ؛ لأنه إنما يطلب من غيره أن يهب له من ماله ، وهو أو وهب له لحسن ، ومالك به ، وحل له تصرفه ، فيجب أن يحل له الطلب . فأما السمع فقد ورد بأنه لا يحل له طلب ذلك من غيره إلا على بعض الوجوه ، وبأن يكون على بعض الصفات ، وذلك مشروع في كتب الفقهاء . ومتى طلب من غيره فهو في المعنى كأنه طالب من الله سبحانه فيجب أن يشترط فيه ما ذكرناه ؛ لأنه تعالى سيمنع من وصول ما طلبه إليه إذا كان في المعلوم أن يكون فساداً له وانحرافه /

٣٥ ب

في التكليف .

فأما ما [لا ^(٢)] يجوز فعله به من الله تعالى فيجب أن يقبح طلبه على كل حال ، ولا يحتاج إلى شرط ؛ لأن الشروط إنما تعتبر في الأمور الجوزة . فأما ما يقطع بحظره فإنه لا يحتاج إلا لشرط . ولذلك لا يحل من العبد طلب الخمر وسائر المحرمات ، ولذلك يدنا أن الحسد قبيح ، لأنه يتضمن طلب زوال ملك غيره وإليه مع الكراهة لبقاء ملك المحسود ،

(١) أي الكافر والفاسق . وفي الأصل : « ملأه » وهو تحريف .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

وقصصنا بينه وبين العِصَّة ؛ لأنه إرادة مثل النعيم الواصل إلى غيره من غير كراهة ثبوت
بد النير على ما أنعم عليه .

والقول في طلب الولايات يجرى على الوجه الذى ذكرناه . فما كان منها محرماً حرم
طلبه ، وما حرم على وجه معلوم دون وجه حل طلبه من الوجه الذى يحل ، وما كان
محرماً حل طلبه على الوجه الذى ذكرناه ؛ وكذلك قال شيوخنا : إنه لا يحل للرجل
طلب من جهة من ليس بإمام ، لأن التوثى من جهته يكون محرماً ، ويحل له طلب ذلك
من جهة الإمام العادل إذا كان يصلح له وينهض به . وكذلك القول في سائر الولايات .
وربما لزمه الطلب وصار من فروض الكفايات ، وربما تمين ذلك عليه ؛ من حيث
لا يوجد من يصلح له غيره . وعلى هذا الوجه بنى كثير من مسائل الإمامة .
وشرح ذلك يذكر من بعد .

فصل /

فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ،
وما يتصل بذلك

اعلم أنه لا شبهة في أن الرزق الذى يصل إليه من قبل الله تعالى خاصة - ألا
يكون للعبد فيه صنع - يجب أن يضاف إلى الله تعالى وحده ، فيقال : إنه منه
وتدبيره وتقديره .

وأما ما يصل إلى الإنسان من قبل غيره بسبب فعله اقتضى تملكه وإباحة تصرفه
فيه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه ، فيقال : إن هذا الرزق الواصل إلى زيد هو من جهة
الواهب والمتصدق ؛ لأنه قد فعل ما به ملك ، فحل محل أن يخلقه تعالى له ، وبدلاً على
إباحة تصرفه فيه . وبضاف مع ذلك إليه عز وجل ، لأن سبب تملكه ، وإن كان من

فعل العبد فإنه تعالى قد فعل أموراً كثيرة لولائها وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد ، ولا صح حصول سبب التملك من جهته على ما قدّمناه . فيجب أن يضاف إليه تعالى ، ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه وقلنا : إنه نعمة منه ، لما كان المؤمن إيماء وصل إليه بالطافه وتيسيره ومعونته . وهذا فيما ذكرناه من الرزق أكد ، لأن نفس الرزق من خلقه فالوجوه التي معها وصل إليه ذلك أكثرها من فعله . ونفس السبب الذي به ملكه من جهة عمرو إنما صار سبباً للملك / لأحوال فعلها تعالى به ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، فيقال : إنه منه ويتدبيره ، وإن كان إضافة الوجه الأول إليه آكد .

٣٦ ب

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الأظهر أن الإيمان يقال : إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة فلا يبعد أن يقال مثل ذلك في الوجه الثاني من الرزق ، وإن لم يبعد أن يفارقه ؛ لما ذكرناه ؛ من قوة إضافته إليه تعالى يبين ذلك أن ما وصل إليه العبد من الأرزاق بفعله وكده لا يخرج من أن يضاف إليه تعالى ، وإن كان لولا ما تحمله من المشقة لم يحصل له ، لما كان تعالى هو الخالق له ، والممكن له من التماسه ، والتوصل إلى تحصيله ، فكذلك القول فيما يصل إليه من جهة العباد على ما ذكرناه . ولذلك سوّينا في إضافة الرزق إلى الله تعالى بين ما يصل إليه عفواً من غير كد ؛ كالموارد والركاز وغيرها ، وبين ما يناله بقعب ونصب ؛ لأنهما جميعاً لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضى أنه الرازق لذلك .

فأما المحرمات فقد بينّا أنها ليست برزق له ، فلا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى أو غيره ، بل يجب أن يحرم إضافتها إليه ، لأنه يقال ^(١) قد حظره ومنعه من التصرف فيه والانتفاع به أشدّ منع . فإذا صح ذلك وجب المنع من إضافته إلى الله تعالى . ولا يمتنع أن يقال في الذي يصل إلى الرزق بكّد وكلفة إنه حصل رزق نفسه / ووصل إليه ،

٣٧ ا

(١) في الأصل : « لا يقال » .

فيضاف ذلك إليه ضرباً من الإضافة ، من حيث كان لولا أفعاله في الأغلب لم يصل إلى ذلك . فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر هذا الباب .

الكلام في الأسعار والرخص والغلاء

اعلم أن السعر هو تقدير البَدَل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي . ولذلك يقول القائل لصاحبه : ما سعر هذا المتاع ؟ معنى بذلك ما تقدير البَدَل الذي يبيعه به . ويقال استعمال ذلك في قيم المتلفات ؛ لأنها تلزم من غير تراض . ولذلك يقال في الأسعار : إنها مختلفة في البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة . وكذلك يقال في الأقوات ^(١) وفي السلع المختلفة . وذلك يبين أن المراد به ما ذكرناه من تقدير البَدَل على جهة التراضي دون البَدَل نفسه ؛ لأن أحدا لا يقول في دراهم موضوعة يشتري بعينها متاعاً : إن هذا سعر المتاع ، ويقال ذلك في تقديره بدراهم مخصوصة وإن لم يتعين ، فيجب أن يكون المراد بالسعر ما ذكرناه دون البَدَل نفسه . ولذلك يقال استعمال الناس السعر لإلاني الأمور التي ينكشف للسليل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة . ولا يقال في بعض الأمتعة : إنه سعر لمتاع آخر ، وإن صحَّ أن يشتري به على الوجه الذي يشتري بالآثمان . فإذا صحَّ ذلك وكانت أسباب مقادير الآثمان وارتفاعها وانحطاطها قد تكون / من الله تعالى على وجوه ، وقد تكون من العباد ، فيجب أن يضاف السعر إلى من يضاف إليه بحسب سببه .

فأما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان ؛ لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتد به ، فكذلك في وقت آخر . ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الناج في الشتاء عما جرت به العادة في الصيف رخصاً ^(٢)

(١) في الأصل : « الأقوات » .

(٢) كذلك الأصل . والمناسِب : « بالرخص » إلا أنه صمن يوصف معنى 'يعدُّ' ، فعدته تعديته .

لما كان حال الزمانين في ذلك يختلف . وكذلك فأنخفاض سعر الناتج في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارة لا يعدّ رخصاً . فلا بدّ إذا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه .

فأمّا الغلاء فهو ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان . فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر في سبب السعر ورخصه وغلائه ، فإن كان إنمّا رخص لأن الله تعالى كثّر ذلك الشيء في ذلك الوقت ، فكثرت رخص سعره ، فيجب أن يضاف إلى الله تعالى ويشكر تعالى عليه ؛ لأنه من النعم التي تفضل بها . وكذلك إن كان سبب رخصه أنه تعالى قلّل الحاجة إلى ذلك الشيء لأموالهم ، فعلمها ، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى ؛ لأن سببه من قبله ، فلا وجه لإضافته إلى غيره . وكذلك إن كان سببه أنه تعالى قلّل المحتاجين إليه لوباء^(١) أو لأموال جرت العادة في مثلها أن يهلك الناس أو غيرهم ، فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى ؛ لأنه الفاعل لسببه . وكذلك فلو أنه تعالى أخرجهم إلى متاع آخر ، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرخص ، فيجب أن يضاف إليه تعالى / لأنه الفاعل لسببه .

١٣٨

وجملة ذلك أن يراعى ما له رخص المتاع . فإن كان حدوث أمر من قبله تعالى نحو ما ذكرناه وأشكاله ، فيجب أن نضيف إليه تعالى ذلك الرخص والسعر . ولو جرت العادة أن البهائم تناف في بعض الأوقات لحادث نازل بها ، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها ، فرخص أيضاً ، لقليل أيضاً : إن رخصه من قبله تعالى . فكذلك القول إذا كان الكلام في أقوات الناس . وذكر أسباب الرخص بطول ، وقد نهينا على الطريقة فيه .

فأمّا الغلاء فقد بينّا صفة ، وإنمّا يضاف إليه تعالى متى قلّل الشيء في الأيدي مع

(١) في الأصل : « لوباء » .

الطالبة إليه ، أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعا ، أو قَوَّى حاجتهم إليه وشهوتهم ، أو فعل بهم ما يقتضى الخوف من ترك تحصيله ، إلى سائر ما ذكرناه وغيره .

فأما إذا كان سبب الرُّخص فعل بعض الأئمة أو بعض القسامين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه يحسن منه ، فغير ممنوع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه . ذلك يجوز أن يرى الإمام المصلحة في تسخير بعض الأئمة عليهم على التعديل ، من حيث لا يلتفتهم مضرة ، وبتراض منهم ، أو بكره على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسخير أشبه بعض الظلمة ، أو يؤدي إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم . فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السمع لا يتعدى ، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي .

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسخير على جهة الجبر متى لم يقع به ما ذكرناه من العرض / الحمدود . فأما إذا كان الحال فيه ما قدمناه فلا وجه لإنكاره ، ومن أنكره فقد أخطأ ؛ لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التي تدخل في باب المعروف والنصيحة في الدين ؛ لأنه إذا كان للإمام أن يجبر أرباب الضياع مع تمسكهم على الأخذ في العمارات إذا خاف في إهمال ذلك الضرر العام ، فما الذي يمنع مما قلناه أيضا . وإذا كان له أن يجبرهم على الخروج إلى الجهاد ، وحفظ^(١) البيضة لئلا يحدث في الإسلام فتق ، فما الذي يمنع مما ذكرناه . فأما إذا كان غلاء السعر هو لأن بعض الظالمين قتل المحتاجين إليه ، وقبّل ذلك الشيء في الأبدى أو حملهم على ضرب من التسخير لبعض أغراضه ، أو منعهم من بيع ما في أيديهم ، لبيع ما يختص به إلى غير ذلك من أسباب الرخص والغلاء على وجه ليس له الإقدام عليه ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، ولذلك لا يجب الرضا بهذا الجنس والتسليم له ، بل لهم الإنكار على فاعله ، ومنعه منه إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا . فيجب ألا يكون من الله تعالى ؛ لأنه لا يجوز أن يضاف إليه تعالى ذلك

(١) كناية عن حماية ما على المرء أن يحميه ، وبيضة القوم : عامم وحوزم .

مع جواز النفع منه وسخطه ، وترك الرضا به ، والمنع منه ؛ لأنه لو جاز فيما هذا حاله أن يضاف إليه سبحانه لجاز أن يضاف إليه تعالى المعاصي ، وإن كان قد نهى عنها ، ومنع من فعلمها بالوعيد والخوف وغير ذلك .

فأما إذا كان سبب السعر من الله تعالى ، فلا بد من الرضا بذلك والتسليم له . ولا يمتنع أن يحصل من الناس سعر في بعض الأمتعة / لتواطئهم على ذلك ليحصل لهم النفع . فتي لم يؤد ذلك إلى مضرة عظيمة حسن ذلك منهم ؛ لأن المالك مُسَاط على ملكه ، فله أن يبيعه بقدر مخصوص ؛ كما أن له ألا يبيعه أصلاً إذا لم يؤد إلى مضرة عامة . فلا يمتنع فيما هذا حاله أن يضاف ذلك السعر إليهم ، ولا يمتنع أيضاً أن يضاف إليه تعالى لأنه سبحانه أباح لهم ذلك ، وجمعهم على داع واحد . وكذلك القول في سائر الدواعي إذا اتفقت منهم ، أو اقتضت الاتفاق على طريقة في السعر من غلاء ورخص . وقد ثبت عن رسول الله عليه السلام النهي^(١) عن تلقى الركبان للبيع ، وقال : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . وذلك يقتضى أن السعر فيما يؤدى إلى ضرر عام في هذا الباب يقيح ، وإن كان المتاع مُلْكاً لهم ، وقد توصّلوا إليه بوجه يقتضى التملك .

فعلى هذه الطريقة يجب أن تجرى فروع هذا الباب فقد نهينا على ما يجب أن يعمل عليه .

الكلام في بيان وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخلق وما يتصل بذلك

اعلم أن ما بيناه في أوّل باب العدل : من أنه تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، يقتضى أن سائر ما خلقه يجب كونه حسناً ، وإلّا فسد ذلك الدليل وانتقض ، والواجب

(١) في كتاب البيع من البخارى ٣ / ٩٢ (نسخة المتن عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لا تلقوا الركبان .

في الأدلة أن تقع صحيحة ، فلا يجوز فيها الانتقاض والفساد .

ولهذه الجملة قلنا : إن الذي يلزم المكلف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح . فحتى علم

الذي لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما / خلقه أنه ليس بقبيح ، وأنه حسن . ولا يلزمه معرفة

و منه الحكمة في كل فعل من أفعاله ، وإنما يجب النظر في ذلك لحل الشبهة ، وإسقاط

ما يورده المخالف من اللبس ؛ فهذا مما يختص به العلماء وهو في بابيه بمنزلة المتشابهات ^(١)

الله ، يجب بيان المراد بها عند ورود الشبهة ؛ وإن كان الذي يلزم المكلف أن يعلم في الجملة

أن المراد بها يجب أن يكون مطابقا لما اقتضاه العقل . ولهذا المعنى قلنا : إن الاهتمام يجب

أثر اشتد من المكلف في معرفة أصول الأدلة دون غيرها ، لأن ذلك يغنيه عن معرفة

الافعال . وإنما يجب تكلف القول في ذلك عند إيراد الملعدة الشبهة التي يزعمهم يتوصلون

إلى أنه لا صانع للعالم ؛ من حيث لو كان له صانع لوجب كونه حكيما ، ولو كان كذلك

لم تقع أفعاله على الوجه الذي وقعت عليه ، فيجب بيان فساد تعلّقهم بذلك . وعند إيراد

الجملة الشبهة التي يزعمهم يتوصلون بها إلى أنه تعالى قد فعل ما مثله يقبح في الشاهد ،

فوجب ألا يمتنع كونه فاعلا لسائر القبائح ، فيفقدون بذلك في قولنا : إنه تعالى منزّه عن

القبائح فيحتاج أن يبين فساد ما ظنوه في هذه الأفعال ، وأنها واقعة على وجه يحسن

وتكثيرها عليه ؛ لإزالة الشبهة التي تعلّقوا بها . وعلى هذا قلنا : إن ما تعبّد الله به من

الشرعيات إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة ؛

لأن فقد العلم بذلك لا يؤثر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيما ، ولا في شيء من التكاليف .

ولا يبعد مع ذلك أن / شككنا ذكر ذلك عند إيراد المخالف بعض الشبهة الذي يخاف

بإهمال القول فيه الفساد ؛ وإنما يجب بيان كون الفعل مصلحة . والوجه في ذلك إذا

بان هو الطريق إلى معرفة وجوبه ؛ نحو ما نقوله في معرفة الله تعالى ، فأما الشرعيات

فالقول فيها على ما قدّمناه .

(١) في الأصل : « المتشابه » وقد غيرناها كما ترى نظرا لما بعدها .

وهذه الجملة تبين أن المكاف المقتصر على جملة ما كلف من الأصول لا يلزمه النظر في أحكام الأفعال إذا عرف العدل ، وكشف عن الوجه في حسن النظر في ذلك من العلماء للفائدة التي قد منهاها .

وإنما أحرنا الكلام في هذا الباب لأنه لا يصح أن يتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلا وقادرا ؛ لأن العدل لا بد من أن تبني مسائله على ما نجاه في الشاهد ؛ من قبح الفعل وحسنه ، فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام في هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح وبين الكلام في وجوه الحكمة في أفعاله سبحانه ؛ كما ليس لأحد أن يدعى القبح في نظام كتابنا من حيث أحرنا القول في المخلوق إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفته صفاته ؛ لأن القدر الذي يحتاج إليه في معرفة إثبات الخلق وصفاته قدّمناه في صدر الكتاب .

وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن الفبايح وإثبات المقتضيات حادثة من العباد . وبيننا القول في الاستطاعة عند باب العدل لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالحال ، إلى ما شاكل ذلك .

ومتى صحّ الترتيب في هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ٤٠ ب ما يتصل به وبشاكلة ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب في جملة أبوابه ، وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه .

ونذكر الآن ما قصدنا بيانه من الكلام في وجه الحكمة فيما خالفه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، والله التوفيق .

باب

في أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة^(١)

إن سأل فقال : إذا كان ما قدمناه من الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح إنما يدل على وجوه القبح عن أفعاله ، فمن أين لكم أنها يجب أن تكون حسنة ، ومن قولكم « لا يمنع في الأفعال ألا تكون قبيحة ولا حسنة ؛ كفعل الساهي ، والنائم ، ومن لا عمل له ما يحدث من جهته بالبال . وهؤلاء قلم . إن أفعاله تعالى أو بعضها تقع على هذا الوجه ، ولا يكون مقصودا إليه ، بل يقع على وجه الاتفاق فلا يكون حسنا . وإذا كان ماله يجب تنزيهه عن القبيح ، لا يقتضي تنزيهه عما ليس بحسن ولا قبيح ، فكيف السبيل إلى القطع على وجوب كون جميع أفعاله حسنة . بل ما أنكرتم أن ما نجد عليه أحوال الداعي يدل على ما قلناه ؛ لأنه تعالى لو قصد بخلق ما خلقه إلى وجوه يحسن لأجلها ، لم يكن بأن يخلقه في تلك الحال أولى من أن يخلقه من قبل ؛ لأنه متى خلق زيدا ليقفعه . فكان يجب أن يخلقه من قبل ، ولا حال يشار إليها بخلقه فيها إلا وهذا السؤال معترض بانه . فيجب أن يكون تعالى إنما خلقه على جهة الاتفاق / فانفق وجوده في حال دون حال ، كما يتفق من النائم فعل دون فعل ، وفي حال دون حال من غير علة تذكر في ذلك . أواسم تقولون : إن الواحد منا إذا دعاه الداعي إلى بعض الأفعال ولا وجه لصرفه عنه ، يجب أن يفعله ، ولا يجوز أن يؤخره . فلو كان تعالى يخلق ما يخلقه افترض مشار إليه لوجب أن يخلقه قبل هذه الأوقات ، وهذا يوجب ألا يتقدم خلقه إلا بوقت واحد ، وذلك يوجب نفى قدمه ، مع وضوح فساده ، فيجب القول بأن أفعاله واقعة على جهة

(١) في الأصل : « وأن أفعاله تعالى يجب إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة » وفيه إقرار (يجب) .

الاتفاق من غير أن تكون حسنة أو قبيحة . فإن قلتم : إن هذا القول يمنع من إثباته حكماً فليس الأمر كذلك ، لأن الذي يؤثر في ذلك هو إثبات أفعاله أو بعضها قبيحة ، وقد دللنا على فساد ذلك . فأما وجودها لا حسنة ولا قبيحة فما لا يقتضى كونه سفياً ، ولا يخرجها عن كونه عالماً غنياً . فإن قلتم لو فعل تعالى الفعل على^(١) جهة الاتفاق لسكان عبثاً ، وعاد الأمر فيه إلى أنه قبيح ، وقد ثبت تنزيهه عن ذلك ، فهذا لا يصح ، لأن العبث هو الفعل الذي لا معنى فيه . فأما إذا كان فيه معنى فيجب ألا يكون عبثاً ، وإن لم يجب كونه حسناً ، وقد ثبت أن أحدنا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لسكان فعله غير حسن ولا قبيح ، وإن لم يكن عبثاً من حيث حصل فيه فيجب نفع الغير . فإن قلتم : إن أفعاله تعالى محكمة ، فيجب كونه عالماً بها ، والعالم بما يفعله لا يجوز أن ينسب ما يحدث من جهته إلى أنه وقع بالاتفاق ، فهذا لا يصح ، لأن كونه عالماً لا يوجب دخول فعله في وجوب كونه قبيحاً أو حسناً ، كما أن كونه غير عالم لا يوجب خروج فعله من أن يكون قبيحاً أو حسناً ، ويجب أن يرجع في ذلك إلى وجه سوى كون فاعله عالماً .

٤١ ب

فإن قلتم : إن في أفعاله تعالى تكليفاً^(٢) وتمسكينا وإثابة . ولا يجوز في كل ذلك أن يكون واقعا باتفاق . قيل لكم : إن هذا القول إنما يوجب خروج هذه الأفعال خاصة وما شاكلها من أن تكون واقعة باتفاق ، فيجب في ابتداء الخلق أن تجوزوا ما ذكرناه ، سيما ولا وجه يقتضى كونه تعالى فاعلاً له في حال دون حال ، كما يقتضى ذلك في التكليف وما يتصل به .

وبعد ، فإذا لم تجدوا في الشاهد الفعل يحسن إلا إذا اختص بأن لفاعله فيه منفعة

(١) في الأصل : « لا على » وهو غير مناسب لهما .

(٢) في الأصل : « تكليف وتمسكين » .

أو دَفْع مضرّة على بعض الوجوه ، ولم يصحّ ذلك في أفعاله تعالى فيجب ألا تكون
مسئلة كما يجب من حيث فعلها وهو عالم غنى ألا تكون قبيحة . وإذا صح ما اعتمدتموه
في إبطال القول بوجوب الأصلح : من أنه كان يجب أن يفعل تعالى الأصلح قبل أن
يفعله بأوقات ، ثم كذلك أبدا حتى يؤدي إلى ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فيجب
إثباته إبطال القول بأنه تعالى يفعل الحسن ؛ لأنه لو فعله لحسنه لوجب أن يفعله من قبل ،
حتى لا يتقدمه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولوجب أيضا أن يفعل كل حسن ،
وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له على القديم ، مع فساد ذلك من حيث يقتضى وجود
ما يستحيل إيجاده .

٤٢ واعلم أن الفعل إذا وقع من العالم به أو من هو في حكمه فلا بد من أن يكون حسنا
أو قبيحا ؛ لأنه لا بد إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدا إلى فعله ، والفعل المقصود يجب
كونه قبيحا أو حسنا ، وكذلك القول فيما يجري مجرى المقصود ، كالتقصّد نفسه والكراهة ،
وإنما يتخلو الفعل من الوجهين متى وقع من السامى عنه . واختلف شيوخنا رحمهم الله في ^(١)
ذلك . فمن قول شيخنا ^(٢) رحمهما الله أن جميع أفعاله سواء في أنه لا يكون حسنا ولا قبيحا ،
كان ضررا أو نفعاً أو خاليا من الأمرين ؛ لأنه إنما يقيح الفعل منه عندهما متى كان عالما
أو في حكمه ليصحّ منه أن يقصد إلى الفعل على بعض الوجوه ، فلا فرق إذاً بين جميع
أفعاله في هذه القضية . وقد حكينا أن شيخنا أبا ^(٣) عبد الله رحمه الله يقول بذلك فيما لم
يكن ضررا من فعله ولا نفعاً . فأما الضرر إذا وقع منه فإنه يكون ظلما قبيحا لحصوله
بصفة الظلم . ويفارق ذلك عنده حركاته وسائر تصرفه الذي لا يجري هذا الجرى . وقد
أشبهنا القول في ذلك من قبل .

(١) أي فيما يقع من السامى . (٢) يريد أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم . ويريد شيخه في المذهب
الاعتزالي . (٣) هو الحسين بن علي البصري .

فإذا صح ما قلناه وكان تعالى لا يفعل شيئا من أفعاله إلا وهو عالم به فيجب ألا يخلو ما يفعله من كونه قبيحا أو حسنا ، فإذا تعالى عن فعل القبيح لما تقدم من الدليل فيجب كونه حسنا . يبين ما قلناه أن العالم بما يفعله لا بد من كونه قاصدا إليه ، لما يفتاه في باب الإرادة . فإذا ثبت ذلك لم يخل من أن يكون قاصدا إليه على وجه يقبح أو يحسن ، كما يجب مثل ذلك في العالم منأ لما يفعله . ولا فرق بين من جَوَّز وقوع فعله خاليا من قبح وحسن مع كونه عالما ، وبين من جَوَّز وقوعه محكما مع كونه ساهيا .

وبعد فإن العالم / بما يفعله متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضى حسنه فيجب كونه عابثا ، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عابثا ، وفي ذلك إيجاب كونها حسنة على ما نقوله . يبين ذلك أن العالم بما يفعله لا بد من أن يستحق الذم بفعله متى وقع على وجه يقبح ؛ أولا يستحق الذم بذلك فيجب كونه حسنا ؛ لوقوعه على وجه لا يقتضى ذم فاعله إن كان عالما . وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حسنة .

على أنه لا يخلو هذا المخالف من أن يقول : إنه تعالى خلق الخلق لينفعهم ، أو يقال : إنه خلقهم ليضرهم ، أو لا لينفعهم ولا ليضرهم ، وكذلك القول في الجاد . فإن قال : خلقهم ليضرهم ، أو لا لنفع ولا ضرر ، فذلك ظلم وعبث ، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفعهم ، وخاق الجاد لينفع به ، وهذا بوجب كون سائر أفعاله حسنا ، فلا وجه لمن قال : إنه ليس بحسن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه ؛ لأنه يحصل مخالفا في عبارة . فهو بمنزلة من قال في الأفعال كلها : إنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا وجب في أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحق أن يستحق بها المدح فيجب كونها حسنة ومختصة بصفة زائدة على ذلك ، فكيف يقال مع ذلك بأنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا ثبت في كثير من أفعاله أنها واجبة ؛ كالثواب وغيره ، فكيف يقال : إنه تعالى يفعل على جهة الاتفاق ، وحاله في سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله .

٤٣ فأما ما قاله السائل : من أنه / إذا ثبت في فعل الساهی أنه ليس بقبيح ولا حسن
لوزوا مثله في فعله تعالى فقد أستطاعه بما قدّمنا ذكره ؛ لأن ما له حكمنا بذلك في فعل
الاهی ليس بمحصل في فعله تعالى ، فلا يجب فيه ما قاله . ولعمري إن كونه عالما غنيا
إلا بوجوب ألا يختار القبيح ، ولا يدلّ بصريحه على حسن أفعاله ؛ لسكنا إذا علمنا أنه مع
أنه له عالما بالفعل متى لم يكن فعله قبيحا فيجب كونه حسنا ، ومتى لم يكن حسنا يجب
أنه له ظاهرا أو عبثا ، فقد اقتضى ذلك إثبات أفعاله حسنة .

فأما قوله : لو فعل الفعل لحسنه لوجب ألا يفعله في حال دون حال لعلمه بحسنه في كل
حال ، وهذا يوجب ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فنلظ ، لأن علم العالم بحسن الشيء
: يقتضى وجوب فعله له ، وإنما يقتضى أن له أن يختاره وما لا يجب أن يفعله الفاعل
لا يمنع أن يفعله في حال دون حال ، كما لا يمنع منه أن بفعل أحد الضدين دون الآخر
من غير علة يختصّ بها المفعول دون المتروك . وقد بينّا من قبل أن كون القادر قادرا
به متى في فعله أن يصبح أن يوجد في حال دون حال ، ويؤثر فعلا على فعل من غير علة ،
لأنه لو لم بفعل ذلك إلا لعلة لنقض ذلك كونه قادرا . ويفارق ذلك ما نقولاه : من أنه
بحسنه لا بدّ من أن يفعل الواجب في حال وجوبه مع السلامة ؛ لأنه لو لم بفعله لاستحق
الزم ، وكونه عالما غنيا يمنع من ذلك . ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصاح ؛ لأنهم قالوا
٤٣ بوجوب الفعل ، فلزمهم على قوله^(١) كونه فاعلا له قبل / الوقت الذي فعله فيه بوقت
أول وقت ، حتى لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون
ظهر فاعل للواجب في بعض الأحوال ، أو غير قادر على إيجاد قبل خلقه له ، وذلك
لا بدّ أني فيما يفعله لحسنه فقط . فأما تشبيهه ذلك بما يفعله الواحد منا لداعٍ فما بقوى
ما نقولاه ؛ لأنه قد بفعل أحدنا في الشاهد الفعل لحسنه ، ولنفع الغير ، أو لنفع نفسه

(١) أى على قياسه ومثله .

في حال دون حال ، وإنما لا يصح ذلك فيما يكون مُتَجَبِّاً إلى فعله ؛ لأن كونه كذلك يقتضى وجوب كونه فاعلاً . فإذا كان تعالى لا يصح عليه الإلجاء وإنما يفعل ما يفعله من الخلق المبتدأ لحسنه ، فما الذى يمنع من أن يفعله في وقت دون وقت .

وبعد ، فإن من قال : إنه يفعله على جهة الاتفاق فهذا السؤال متجه عليه ، بأن يقال له : لم صار بأن يفعله على جهة الاتفاق في وقت ، أولى من أن يفعل في غيره من الأوقات ، ولم صار بأن يقع منه أحد الضدين اتفاقاً أولى من الآخر . فما يجيب به عن ذلك فهو جوابنا فيما نذهب إليه .

على أنا قد بينا من قبل أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الجسم إلا في جهة دون جهة ، وأن خلقه في تلك الجهة يقتضى القصد إلى السكون الذى به يحصل هناك ؛ لأن القصد إلى إيجاد الجوهر في بعض الأماكن يقتضى القصد إلى إيجاد ما به يكون هناك . وهذا يمنع من القول بوقوع أفعاله اتفاقاً .

فأما قوله : إن إثبات فعله لاقبيحاً ولا حسناً لا يقتضى كونه تعالى سفيهاً / ، ولا يخرجـه عن كونه عالماً غنياً ، فقد بينا أن ذلك في المعنى بوجـب كونه سفيهاً ، ويخرجـه عن الحكمة ؛ لأن كل فعل يقع من العالم به إذا لم يكن حسناً فلا بد من كونه قبيحاً ، فمن هذا الوجه يقتضى هذا القول نقض القول بأنه تعالى لا يفعل القبيح .

فأما قوله : جوزوا أن يفعل ما فيه معنى فلا يكون عبثاً ، وإن لم يكن حسناً ، كما يجب في فعل السامى إذا كان نفعا ألا يكون عبثاً ، وإن لم يكن حسناً فقد بينا أن العالم بفعله وإن فيه معنى لا بد من أن يقصده بفعله وهذا يوجب كونه حسناً ؛ لأن ذلك إن لم يحسن لم يمكن إثبات فعل حسن البتة . فأما السامى إذا نفع الغير فإنه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل : إنه عبث ، وإن كان عند شيوخنا رحمهم الله لا يكون حسناً من

حيث لا يصح فيه أن يقصد إلى إيجادهِ على بعض الوجوه ، وليس كذلك حالهُ تعالى ، وفي ذلك إسقاط ما قال .

وقد بينّا أن كون أفعاله واقعة على الوجه الذى يقع^(١) فعل العالم يقتضى كونها حسنة ، لا أنا نقول : إنها تحسن من حيث كان عالماً بها ، لكن لأن من هذا حاله لا يخلو فعله من أن يكون حسناً أو قبيحاً . فإذا علمنا بالدليل انتفاء كونه قبيحاً وجب كونه حسناً .

فأما قوله : إن الفعل فى الشاهد إنما يحسن من فاعله لنفع أو دفع مضرة فإن القديم سبحانه إذا لم يصح هذا المعنى فيه فلا يصح كون أفعاله حسناً^(٢) فغلط ؛ لأن وجه حسن الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله ؛ لأنه قد يحسن / منه ما لا يختص بهذا المعنى ؛ كإرسال الضال وغيره مما يختاره لنفع غيره على ما يتناه من قبل ، وذلك يبطل ما قالوه فى ذلك .

وقد بينّا مفارقة قوانا فى هذا الباب لما ألزمتنا القائلين بالأصلح ، فلا وجه لإعادته . وهذه الجملة تبين أن أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ؛ كما يجب ألا تكون قبيحة . ونحن نبين وجوه حسنها من بعد إن شاء الله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الفعل فى الشاهد يحسن أو يقبح للأمر والنهى ، ويتعالى القديم عن الأمرين فيجب ألا يكون فعله قبيحاً ولا حسناً ؛ لأننا قد بينّا من قبل أن الفعل لا يحسن للأمر ، ولا يقبح للنهى ، وتقضينا القول فيه . ومن يتعلّق بذلك يخرج عن دين المسلمين ؛ لأنه لا خلاف بينهم أن أفعاله حسنة ؛ فإن فيها ما هو حسن ، وإن كانوا قد اختلفوا فى معنى هذه اللفظة . فالتعلّق بهذا خروج من الدين .

(١) أى يقع عليه . (٢) كذا فى الأصل . والمناسب : « حسنة » أو المراد : شيئاً حسناً .

فصل

في هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حسنه أم لا يجب ذلك

اعلم أن الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حسنة ، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه إمكانات قبيحة ، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه . وهذه الجملة تقتضى في بعض أفعاله أنه واجب ، وفي بعضه أنه يختص بكونه حسنا فقط ، وفي بعضه أن له صفة زائدة على حسنه . فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من / الحياة والعقل والشهوة والمشتهى ، لأن جميع ذلك تفضل منه تعالى ، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر ، ولا يصح كونه مستحقا لذلك إلا وله صفة زائدة على كونه حسنا . ولو انتفى عنه كونه إحسانا لوجب كونه عبثا^(١) قبيحا ، فيجب فيما حلّ هذا المحل أن يختص بصفة زائدة على حسنه تجرى مجرى الذنب منا .

١٤٥

ومثال الوجه الثاني العقاب ، لأنه من حيث كان مستحقا يحسن فعله ، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر ، فهو إذا بمنزلة المباح منا . وكذلك القول في إعادة المعاقب ، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب .

ومثال الوجه الأول تمكين المكلف وإثباته ؛ لأنه تعالى بالتكليف قد ألزم فعل ذلك ، فلا بد من كونه واجبا ، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضى وجوبه لأدى ذلك إلى كونه سبحانه محلا بالواجب وهذا في أنه يتمتع عليه بمنزلة فعل القبيح . فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى .

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . فيجعل ما أثبت ، ويجعل أن تكون : « عبثا » .

فصل

في ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح

اعلم أنه لا يصح منه تعالى أن يخلق أولا الواجب ، أو مالا صفة له زائدة على حسنه بالعقاب ؛ لأن صحتهما تقتضي تقدم خلق غيرهما : من المكلف والتكليف وغير ذلك ، فلا يجوز منه تعالى إذا أن يفعلهما أولا . ولنا معنى بذلك أنه لا يجوز مثل^(١) الثواب أو العقاب في الجنس أولا ، لأنه قد يجوز أن / يفعلهما مع أول من يخلقه من الأحياء ، وإنما معنى أنه لا يجوز أن يفعلهما على الوجه الذي يكونان عليه ثوابا وعقابا ، وأنه لا يجوز أن يفعلهما أولا مفردين لتعلقهما في صحة الوجود بغيرهما . فأما بعد خلق الحي فقد يصح أن يفعلهما وإن قبض ذلك ، وإن كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف في ذلك ، لمقال في موضع ، إن الثواب لا يصح كونه ثوابا إلا وهو مستحق ، وربما يقال : إنه لا يحسن إلا مع الاستحقاق ، والذي يصح وجوده من أفعاله تعالى أولا ليس إلا العبث أو الظلم ، ويتعالى عن فعله ، نحو خلق الجاد أو الحي السكي بضره ، أو النفع والإحسان ، وهو خلقه للأحياء لينفعهم والجماد لينفعهم به . فهذا الوجه هو الذي يحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ؛ فقد اجتمع فيه الصحة والحسن ، وليس كذلك ما تقدم من القبيح ؛ لأنه وإن صح منه تعالى أن يحدّثه أولا فإنه لا يحسن ذلك .

فإن قيل : جَوَزُوا أن يخلق تعالى الجماد أولا ؛ لكي ينفع به من يخلقه من بعد من الأحياء فيكون بذلك خارجا من حدّ العبث إلى حدّ الحكمة .

قيل له : إنه تعالى يقدر على خلق ذلك عند خلق الحي ، فلا وجه لتقديره خلق

(١) كذا . والأول : « قبل مثل » .

ذلك ؛ لأنه من يخشى الفوت فيحسن منه تقديم الأمور قبل الحاجة إليها ؛ وإنما يحسن من الواحد منا تقديم ما يحتاج إليه في المستأنف من حيث يخشى الفوت ، ويصحّ عليه تعجيل السرور وإبطاء الراحة من بعد والتخلص من المشقة التي هو مدفوع إليها . وليس كذلك حاله تعالى ؛ لأن هذه المعاني نستحيل / عليه ، فلا يجوز إذاً أن يقدم خلق الجباد على خلق الحي . وبمثله لا يجوز أن يقدم تعالى خلق بعض الأغراض على خلق الحي المنتفع . وبفارق ذلك ما نجوزُه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل ، وقبل وجود الأمور بأوقات كثيرة ، لأن ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان في تقديمه من الصلاح ما ليس في تأخيرِه ، فيجب أن يقدم ذلك أو يحسن ، وليس كذلك تقديمه تعالى خلق الجباد ، بل يجب أن يكون بمنزلة ما نقوله من أنه تعالى لا يجوز أن يقدم الإرادة قبل المبدأ ؛ لأنها تكون عبثاً لا فائدة فيها .

١٤٦

فإن قيل : جوزوا أن يكون صلاح المكآف أن يعلم في حالة ما خلق وكآف أن بعض الجبادات متقدم لحال خلقه بأوقات ، فيكون في تقديمه تعالى خلق ذلك الجباد هذه الفائدة فيحسن .

قيل له : إن العلم بالشيء والخبر عنه يتعلقان به على ما هو به ، ولا يكتب بتعلقهما به حالاً وصفة لولاها لم يكن عليه . فإذا ثبت ذلك ودلّ ما قدمناه على أن تقديم خلق الجباد عبث فيجب ألا^(١) يتغير حاله بالعلم والخبر اللذين ذكرناهما ، سيما وقد يصحّ متى أوجده الله تعالى مع الحي المكآف أن يعلم كيفية وجوده من قبل ، فلا وجه لتقديم خلقه له .

وبعد ، فإن الجباد إنما ينتفع المكآف به على أحد وجهين : إما بأن يعتبر به ، أو بأن

ينفع به في الدنيا ، وكلا الوجهين إنما يصح في حال وجوده ، ولا معتبر فيه بتقدمه ،
لهيب ألا يحسن خالق الجناد قبل الحى .

ولمثل هذه الطريقة قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يخلق الفناء أولاً قبل الجسم ، فأما
عاقبة تعالى الفناء / أولاً قبل الجسم بعد خلق الحى فقد بينا أنه بمنزلة الموت في أنه يقطع
حال التكليف من حال الثواب على وجه يكون أقرب إلى زوال الإلجاء ، فلذلك حسن ،
وما بفعله تعالى في الآخرة من نصب الميزان وإطلاق الجوارح إلى ما شا كلهما يحسن ؛
لما في علمنا به من الزجر والردع عن القبيح .

فإن قيل : أليس قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : كان الله ولا شيء ثم خلق
الذكر ، فهلا جوزتم أن يبتدىء تعالى بخلق الذكر والسكلام أولاً ، ثم يخلق الحى .
قيل له : إن قوله : ثم خلق الذكر لا يدل على أنه خلق الذكر منفرداً عن غيره ،
بل لا يدل على أنه خلقه مع غيره ، وإنما يدل على أنه خلق الذكر . فإذا علمنا بالدليل أنه
أولم يخلقه مع الحى المنتفع به اسكان عبثاً فيجب أن نقطع بذلك على أنه خلقه مع الحى ،
لما ثبت بالدليل أنه لا يصح وجوده إلا في محل ، وجب القضاء بأنه لا يخلقه إلا مع محله .
فأما تقديمه تعالى خالق القرآن قبل نزوله إلى نزوله إلى محمد صلى الله عليه وسلم فلما فيه
من المصاحبة للملائكة فلا سؤال علينا فيه . فأما ما يروى في الخبر من أنه تعالى يغنى
العالم ثم يقول : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فمبصر صحيح ، لأن هذا القول يكون عبثاً
: ذلك ؛ فلا يحسن منه تعالى أن يفعله ، فيجب إذاً أن يحمل الخبر على أنه تعالى يقول
لك بعد إماتة أكثر الخلق ، فيقوله اعتباراً لمن بقي منهم مكلفاً ، فيكون أقرب إلى
الطاعة والتوبة .

ولا يجب عندنا أن يكون الذى يُخلق أولاً مكلفاً ، بل لا يجب أن يخلق تعالى /
المكلف أصلاً ، ويجوز أن يخلق الخلق في الجنة ابتداءً ولا يكلفهم ، وسبب ذلك

في موضعه ، وإنما يجب أن يخلق حيًّا على وجه يصح أن ينتفع ، ويخلق معه ما ينتفع به ، أو يصح ذلك فيه ؛ لأن هذا القدر يقتضى خروجه من كونه عبثًا ، ويوجب فيه كونه إحسانًا ونفعًا . وأسنا نقول : إن الإرادة يجب أن تتقدم المراد ، فلا يلزمنا القول بأنها أول ما يخلقه تعالى ، بل يجب أن يكون أول ما يخلقه الحيّ وما يوجد معه مما يصح لأجله أن ينتفع أو ينتفع بغيره . والإرادة تابعة للمراد في الحسن إذا كانت جهة له أو مقتضية فيه أن يقع على وجه يحسن عليه . وإنما يصح أن تقيح مع حسن المراد إذا لم تسكن مؤثرة في المراد على ما ذكره من بعد . وقد بينا أن ما دعا إلى الفعل يدعو إليها ، وما صرف عنه بصرف عنها ، فهى من هذا الوجه في حكم بعض المراد ؛ فلذلك لم نفردا بالذكر في هذا الباب .

فصل

في ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردًا من غيره

اعلم أن أول ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداءً خالق حيّ وخالق الشهوة للمدرك موجود على وجه يدركه فيأنتد به . ولا يجب أن يكون ذلك المدرك غيره ؛ لأنه لا يمتنع أن يشتهى الحيّ إدراك بعضه ، أو إدراك ما يحلّ في بعضه من لون أو غيره . وقد بينا من قبل أن الشهوة يصح تعلقها / بالمدرّكات^(١) . فإذا كان الجوهر نفسه مدرّكًا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيّ ويجعل شهوته في إدراك بعضه ، فلا يجب على هذا القول أن يخلق فيه لونا ولا غيره ، بل يجوز أن يخلو ذلك الحيّ من جميع الأعراض سوى الألوان^(٢) على ما دللنا عليه من قبل . فأما خالق الشهوة فلا بد منها ، لأن

(١) في الأصل : « المدرّكات »

(٢) الكون هو حصول الجوهر في الميز . والأكران عند المتكلمين أربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والكون . والاجتماع والافتراق بالذات للجوهرين واتصالهما أو انفصالهما . وانظر القاصد وشرحه

الانتفاع لا يصح إلا معها على ما بيناه في باب الصفات وما لا يصح وجود حياته إلا معه من البنية وغيرها فلا بد من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصح اللذم ، ولولاها لم تحصل النعم أصلا ، واو صح وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب لها نقم ؛ لأن الانتفاع كان يصح من الحي مع عدمها .

فأما خلق القدرة فما لا يجب ، لأن المشتهى إذا أدرك ما يشتهيه التذ به ، كان عاجزا أو عاجزا ، لأنه لا تعلق للذة بالقدرة ، ولا يجب وجودها من حيث يقتضى كون الحي صحيحا . وذلك لأن القدرة هي المحتاجة إلى الحياة ، والحياة لا تحتاج إليها ، فإذا صح ذلك جاز خلو الحياة منها وقد دللنا على ذلك من قبل ؛ لأننا قد بينا في باب الصفات أن الحياة والصحة لا تقتضيان وجود القدرة ، وأن الصحيح منا إنما يحصل قادرا بالمادة .

وما لا يجب خلق القدرة في الحي فكذلك لا يجب خلق العلوم والإرادات فيه ، ولا خلق الآلات التي إنما يحتاج إليها في الفعل . فأما ما يحتاج إليه في الإدراك كالحواس فلا يجب أنما خلقه ؛ لأن الحي قد يلتذ متى أدرك ما / يشتهيه لحمل حياته لسا كالجوهر والحرارة

والبرودة والاذة التي تحدث على الوجه الذي يلتذ الجرب عند حكة الجرب . فلا يتمتع إذا شهي إلى ذلك الحي لمس بعضه ببعض فيلتذ بذلك . ولا بد من كونه تعالى مريدا لما في ذلك الحي والحياة والشهوة ، لا لأن الإرادة لا بد منها في حسن ذلك ، لكن

لأن العالم إذا فعل الشيء ولا مانع يمنع من أن يريده فلا بد من أن يريد ؛ لأن ما دعا إلى العمل يدعو إلى الإرادة وما يصرف عنه يصرف عنها على ما دللنا عليه من قبل .

وايس لأحد أن يقول ، يجب أن يفعل تعالى إرادة خلق ذلك الحي لينفعه ، وإلا لم ينفعه خلقه . ويستشهد على ذلك بما نقوله : من أن أول النعمة هو خلقه تعالى العبد بها لكي ينفعه .

وذلك لأنه تعالى إذا خلق الخلق مع الأمر الذي يتنعم به في الحال ، ومع الشهوة التي (١١ / ١٠)

معها يلتذ ، فقد حصل مُنعياً بمجرد ذلك ، ولا يحتاج إلى القصد الذى سأل عنه ، وإنما بشرط ذلك فى كون الحىّ يخلقه ويبيّنه ، فيصح أن يضربه فى المستقبل كما يصح أن ينفعه . فأما إذا بنى القول على ما قدمناه فلا وجه لهذا الشرط . ولذلك قلنا : إن من أوصل إلى غيره نفعا مخصوصا فهو محسن ، وإن لم يقصد ذلك ، بل لو كان ساهيا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حسنا ؛ لأن وجه حسنه لا يتعلق بالقصد ولا الإرادة تؤثر فيه ، فإذا صحّ ذلك وجب القضاء بأن خلقه تعالى الحى مع الشهوة يكون حسنا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل . وثبت / أن إرادته لإيجاد ذلك إنما يجب وجودها من حيث [ما] ذكرناه ، لأنها لو عُدّت لم يكن الفعل حسنا .

له ب

فأما قول من قال : إنه لا بد من أن يخلق تعالى مع الحى المكان والوقت فغلط ؛ لأن مع فقدهما قد يلتذ الحى على ما بيناه ، فلا يجب إذا خلقهما ، ألا أن يبنى هذا القائل قوله هذا على أنه تعالى يجب عليه فعل الأنفع والأصلح ، فيلزمه أن يفعل من المنافع ما لا غاية له ، وذلك مما نبين فسادَه من بعد . ومتى لم يبين قوله على هذا وظن أن التذاذه وانتفاعه لا يصح إلا بمكان يستقرّ عليه فقد أبعد ؛ لأنه تعالى إذا خلقه مع الشهوة على ما بيناه التذّ وانتفع ، كان مستقرّا على مكان أولم يكن مستقرّا عليه .

فأما الوقت فما يبعد التعلق به ؛ لأنه اسم لحادث يقترن به حدوث الحى الذى يخلقه ، وقد علمنا أنه لا تعلق لا انتفاع بمقارنة حادث آخر به ، سوى ما ذكرناه من الشهوة . فإن أراد بالوقت حركات الفلك فالتعلق به أبعد ؛ لأنه لا تعلق لا انتفاع بها على وجه

فإن قال : فيجب أن يفعل تعالى فى هذا الحىّ السكون حالا بعد حال ليصح أن ينتفع ، وإلا فلا بدّ من أن يهوى^(١) لما فيه من الاعتماد^(٢) ، ومتى وجب ذلك فالأولى أن

(١) أى يسقط (٢) هو مقاومة الجسم لا يمتعه من الحركة إلى جهة ماله . ويرجع الاعتماد إلى الثقل والخفة . فالثقل يجذب بالجسم إلى الهبوط ويقاوم ما يريده على الصعود ، والخفة بالعكس . وانظر المقاصد وشرحه للفتاوى ١ / ١٥١ ، وتعليقات الدكتور أبى الملا عفيف على الجزء الثالث عشر من الفتاوى ٢٣

يُفعل له مكان يستقرّ عليه ؛ ايغنيه ذلك عن تسكينه حالا بعد حال .

قيل له : إن تسكينه مما لا يجب ؛ لأنه وإن هَوَى فقد يلتذّ متى كان حاله ما وصفناه ، كما يلتذّ إذا كان ساكنا ، وإنما خرج الهوى من أن يكون كالسكون فيما بيننا ؛ لأن الهاوى يخاف على نفسه . فأما إذا خرج عن هذه القضية فحاله كحال الساكن . فلو كان لا يلتذّ إلا بأن يسكن حالا بعد حال ، لكان تسكينه أولى من خلق مكان له ؛ لأنه لا بد إذا خلق له مكان من أن يسكن حالا بعد حال ليصح أن يستقرّ عليه ، فإذا كان الأرض بالسكان استقرّاره فقط ، وبفسكينه حالا بعد حال [أن] يستقرّ ، فلا وجه إذا اتق السكان ، وإنما يحتاج إلى السكان ليتصرف عليه ، وقد بيننا الكلام على أن ما الحى غير قادر ، فلا وجه لخلق السكان لأجل هذا المعنى .

فأما قول من قال : إنه لا بد من أن يخلق تعالى مع الأحياء السماء التي تُظَل ، والأرض التي تُقَل ، ويُجرى الهواء في الجوّ ، إلى ما شاكل ذلك ، فما قدمناه قد أبطل ذلك ، إلا أن يريد بأنه إذا أراد تكامل النفع فلا بد من خلق ذلك . فأما إذا كان القول في أقل ما يحسن منه تعالى أن يخلق فلا وجه لما ذكره ؛ لأن ما قدمناه يكفي في التذاد الحى ، وإن فقد ما قاله . ولو وجد جميع ما ذكره وغدمت الشهوة لم يلتذّ الحى . ولهذا لم نقول : إنه سبحانه لو خلق جميع ما خلقه أحياء صفتهم ما ذكرناه ، ولم يخلق سواهم ، سوى شهواتهم لحسن ذلك . فلا وجه لقول من قال : إنه لا يحسن منه تعالى خلق الأحياء دون خلق الجاد ؛ كما لا يحسن منه خلق الجاد من دون الأحياء . وقد بينا أن الذى له أن يخلق الجاد مفردا منه تعالى أنه عبث لا فائدة فيه ؛ وليس كذلك لو خلق الحى من دون الجاد ؛ فلا نسبة بين الأمرين .

فإن قيل : يجب إذا خلقه ، ولم يخلق له كل الحواس التي يدرك بها ، أن يكون ناقصا ، وأن يلحقه الغم بذلك ، فلا يحسن / خلقه كذلك إلا على وجه التعويض الذى

لا يصح إلا مع التكليف .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى كان الحى عالما بأحوال الحواس ، وما يدرك بها ، أو يخطر ذلك بقلبه عند الخبر أو ما يجري مجراه . فأما إذا لم يكن هذا حاله فغير ممنوع ألا يلحقه الغم البتة ، فيحسن خلقه متى كان مشتهيا للفس بعضه ببعض ، وملتذا بذلك . ولا ينقض ذلك ما ألزماه القائل بحاسة سادسة يدرك بها ما يستحيل أن يدرك بهذه الحواس . من أنه كان يجب أن يجد أحدا نقص نفسه ؛ لأننا بنينا ذلك على أنه كان يجب أن يكون أحدا مجوزا لذلك عند خطوره بالبال ، ووقوع الخلاف فيه والتنازع . فكان يجري مجرى الأكمة الذى يسمع بالخبر حال الحاسة التى فقدتها . وليس كذلك حال ما ذكرناه من الحى الذى خلقه الله أولا . وذلك يبين أن الكلام مؤلف غير مختلِف .

وليس لأحد أن يقول : يجب إذا صح من هذا الحى الانتفاع على غير هذا الوجه أن يكون خاتمه تعالى لهذا الانتفاع فقط عبثا من بعض الوجوه ، فيقبح كما يقبح عندنا أن يخاف ما يصح أن يعتبر به وينتفع به عاجلا من أحد الوجهين على ما نقوله فى باب الإباحة . وذلك لأن الذى نعمته فى هذا الباب أن الفعل إذا صح أن ينتفع به من وجهين فخاتمه مع المنع من الانتفاع من أحد الوجهين يحل محل فعلين ينتفع بهما مع المنع من الانتفاع بأحدهما فى أنه فى حكم العبث . وقد أوضحنا ذلك فى غير موضع . وليس كذلك حال الحى الذى ذكرناه الآن ؛ لأنه خلق على وجه / لا يصح أن ينتفع إلا من وجه واحد فقط ، فلا يجب ما سأل عنه . وإنما كان يجب ذلك لو صح منه الانتفاع من وجه ثان وهذا صفة وذلك متعذر . وعلى هذا يبنى القول فى أنه تعالى متى جعل الحى بصفة المكلف فلا بد من أن يكلفه على ما نوضحه من بعد .

فإن قال : فيجب لو خلق هذا الحى صحيح الحواس ألا يصح منه تعالى أن ينعمه من الانتفاع ببعض حواسه ، وأن يجب أن يلق بالإدراك لجميع ^(١) الحواس .

(١) كذا فى الأصل . والأسوأ : جميع .

قيل له : إنما يجب ذلك متى خلق حواسه وخلق فيه الشهوة لنيل ما يدرك بها ، فأما إذا لم يخلق الشهوة فيه فذلك غير واجب . ولا يبعد أن يقال : إنه لا يحسن منه خلق الحواس إلا بأن يتضمن خلق الشهوة لنيل المدركات بها متى لم يكن مكلفاً وإلا فخلقها لما في حكم العايب ، فلذلك يجب أن يخلق فيه شهوة الإدراك بها على ما قدمنا القول فيه . وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى متى خلق الحى بالصفة التى ذكرتموها كان منتقفاً عن تمام غيره ، فلا يحسن ذلك إلا لغرض يتعلق بالتكليف على ما ذكرتموها فى الأفعال التى ليست بمحكمة عند ذكر الدلالة على أنه تعالى عالم ، وذلك لأن هذا الانتفاص إذا لم يشعر به الحى ولم يفصل بينه وبين التمام لم يجب فيه العوض . وإنما قلنا ، إنه تعالى إذا خلق المنتقص الخلق فلا بد من تعويض إذا كان عالماً بتمام خلقه غيره ، فيلحقه النقص بما هو عليه من النقص ، ويجرى ذلك مجرى الأمراض فلا يحسن إلا التعويض . فأما إذا كان الحال / فى الحى ما وصفناه فذلك غير واجب فيه .

٥٠ ب

وليس لأحد أن يقول : إن خلق الحى على هذا الوجه لا يحسن ، لأنه لا يعرف موضع اللذة من لم يجرب الألم ، ولا موقع المنفعة من لم تنله مضرة ، وذلك يوجب القول بأنه تعالى لا بد من أن يخلق أولاً الحى على صفة المكلف والمعوّض ، وذلك لأن الملتذ قد دفع وملتذ بما يناله ، عرف الألم أو لم يعرفه ؛ لأن الالتذاذ بذلك يرجع إلى كونه مدركاً لما يشتهي ، تقدّمت الآلام أم لا . وإنما نقول فيمن عرف الألم : إنه أقرب إلى معرفة موقع اللذة ، لا أنا نجعل له فى كونه ملتذاً مزية . فإذا صح ذلك وكان الحى الذى صفته ، ذكرناه يلتذ عند نيله ما يشتهي ، فيجب كونه تعالى منعماً عليه ، وإن لم يبلغ حاله حال من جرب الأمور والأحوال ، وعرف فضل ما بين الألم واللذة .

ولا يمكن بعد ما أوردناه إلا إيراد أسئلة^(١) الخالفين لنا فى الأصلح ، وذلك مما نبينه

(١) جم سوال - بالضم والكسر - لغة فى السؤال ، كما فى القاموس .

من بعد ، وإلا شُبّه من قال : إنه لا بد من تقدّم التكليف أولا وذلك أيضا مما نذكره من بعد .

فصل

في بيان المنفعة واللذة وما يتصل بذلك

قد بينّا من قبل في ذلك جملة كافية ، ونعيد طرفا منها الحاجة للوضع إليها :
 إن أصل المنافع هو الملائذ . ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذة عليه .
 وكون الملتذ ملتذّا ينبع كونه مدركا لما يشتهي ، لأنه لو أدرك الشيء ولمّا يشتهي^(١) لم يلتذ به / على ما بيناه من قبل . فإذا صح ذلك وجب كون اللذة تابعا للشهوة وللإدراك .
 وقد علمت أن العاقل قد يؤثر كثير الملائذ آجلا على يسيرها عاجلا ، بل قد يستحسن تحمّل المشقة لملائذ عظيمة في المستقبل ؛ فلو أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر القليل ، ولا^(٢) كان يتحمّل المصرة لأجله ، فلهذا جعلنا ما يؤدي إلى الملائذ نفعاً ، وألحقناه باللذة الحاضرة ، وإذا جاز في اللذة أن تكون ضرراً إذا أعقبت مصرة عظيمة ، نحو تناول الخبيص المسموم الذي يعدّ طعامه ميّناً ، فما الذي يتكرّر من القول بأن المشقة تكون نفعاً إذا أدت^(٣) إلى نفع عظيم ، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم نعالى بالتسكليف نافعاً ؛ ولا بالآلام التي يستحقّها الأعواض ، وإنا يصح القول بأنه منعم بذلك على الأصل الذي بيناه ، ولذلك يستحسن العقلاء تعريض أولادهم للإلزام للشاق للرتب العالية ، والننازل الرفيعة ، ويعتدون ذلك من أعظم النعم .

(١) في الأصل : « يشتهي » والصواب : « أدرك » لأن (لا) حازمة (٢) في الأصل : « إلا »

(٣) في الأصل : « أدرك »

وقد علمنا أن الداعي غيره إلى الدين ، بأن ينهيه على التفكير فيما عليه ، هو كالمُزِم له أورا شاقاً ، ومع ذلك يكون منعا عليه .

وعلى هذا الوجه عظمت نعم الأنبياء صلوات الله عليهم لما دأبوا على المصالح ، وعرفوا أهم الأمور اللازمة وإن كانت شاقة ، وكل ذلك يبين أن ما أدى إلى النفع قد يكون اما إما أن اللذة الحاضرة الخالصة من الشوائب تكون منفعة .

فأما السرور فإما يكون منفعة من حيث يتعلق باللذة ؛ لأنه لا يجوز أن يُسرَى إلا بما يلتذ به عاجلا أو آجلا ، سواء / أثبتناه معنى مفردا أو جعلناه من قبيل الاعتقاد ، لأن في الوجهين جميعا لا يصح إلا على من تصح عليه الآلة . ولذلك لا يصح أن يُسرَ ما لم يستحالت اللذة عليه ، « وإن »^(١) كان لا يمتنع أن يلحق المَعظم بالمعظم ضرب^(٢) من السرور يجري مجرى الآلة في تغير حاله عنده .

وتفصيل ذلك بطول إن نقصناه ، وسنذكره عند بيان الفصل بين الثواب وغيره . وما أدى إلى النافع قد يكون على وجوه : منها ما يوجب فيكون نفعاً كالأَسباب ، وما ما يؤدي إليه بالعادة التي لا تنتقض في الأظهر ، كالتجارات وطلب الرتب . ومن القسم طاب الشيع بالأكل وما شاكله ، لأن ذلك يحصل عند الأكل بالعادة ، لا على جهة الإيجاب ، ولذلك تختلف أحوال الأحياء متافيه ، فهو في هذا الوجه بمنزلة الشر الحادث عند الشرب ، وسائر ما قلنا فيه أنه غير موجب ومنها ما يكون نفعاً بأن يستحق به الآلة ، ثم هو على ضربين : أحدهما لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق فهو تعمل المشقة في التكليف ؛ لأنه لا يستحق به المدح والثواب إلا إذا كان من فعله . والثاني لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق عليه ، نحو الآلام التي يستحق بها الأعواض . وقد يحصل في الشاهد كلا القسمين مما يجري مجرى العوض ؛ لأن من يستعمله في العمل

(١) في الأصل : « فإن » . (٢) في الأصل : « ضرباً » .

لا يستحقّ الأجرة إلا بعماله ، وقد يستحقّ العوض بأن يتلف بعض ماله . وتفصيل ذلك يحى في باب العوض .

١٥٢

فأما قول من يقول / إن الملتذ إنما يلتذ إذا استراح من ألم ، وإن اللذة هي راحة من مؤلم ، فبعيد . وذلك لأن أحدا يعلم من نفسه أنه غير أليم بشيء البتة ، ويلتذ مع ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها ، كما يعلم أنه غير ملتذ وبألم عند حدوث الألم في جسمه ، وعند إدراك المرارة ، فلا فرق والحال ما قلناه بين القول بأن اللذة راحة من مؤلم ، وبين القول بأن الألم هو زوال اللذة ، وذلك يؤدي إلى أن يحال^(١) بكل واحد من الأمرين على الآخر وذلك محال ، ولأن أحدا قد يقبض شدة شهوته للشيء في حال ، وحققتها في أخرى ، وذلك يبين أن اللذة تابعة للشهوة ، تقوى بقوتها ، وتضعف بضعفها ، ولو كانت راحة من ألم لم يصبح هذا الوجه فيها ، ولذلك لا تتفاوت أحوال من يجرد البرد فيما يجده من دفع البرد متى لم يشته التذاذذ بحرارة النار وغيرها ، وإنما تتفاوت أحوالهم متى التذذ ، فيعود الحال إلى ما قلناه .

ولولا أن الأمر على ما قدمناه لم يحسن من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، كما لا يحسن منهم تكلف وجدان البرد ليدفع بالإدقاء .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله بطلان قولهم ، إن الملتذ إنما يلتذ بأن يتناول ما يخالف الذاهب من جسمه بأن قال : كان يجب أن يكون التذاذذ بحسب التخاضل في جسمه ، وبحسب التما الحاصل فيه ، فكان يجب ألا يلتذ الشيخ الذي قد انتهى جسمه إلى حد لا ينمى ويزيد ، بل هو إلى التناقص أقرب ، وكان يجب كلما عظم جسمه أن تشتد شهوته ، وكان يجب ألا / تتفاوت اللذة فيمن تساوى حاله في الوجه الذي قالوه ، وكل ذلك يبين بطلان قولهم .

١٥٣

(١) كذا في الأصول والنسخ : « كل » .

وبعد ، فكان يجب ألا يلتذ أحدنا على هذا القول بالنظر إلى الصور المؤقتة ،
والاستماع للأصوات المارة ؛ لأن ذلك مما لا يجوز أن يخلف الذاهب من جسمه ، وكل
الكبيرين بطلان مذاهبهم في حقيقة اللذة ، وأنها ما قلناه من كونه مدركا لما يشتهي به ، ولذلك
لم أدرك ما لا يشتهي به لم يلتذ به ، فإذا أدركه مع نفور طبعه عنه ألم به . وقد بينا أن
الضرر من الأطعمة التي يلتذ بها إنما يضره لأنه لم ينل منها على الوجه الذي اشتهاه ،
فالنال معه غيره ، فصرفه إلى الضرر إنما يكون في أمور آخر ، وبيننا ما يذكرونه من
الانتفاع بالدواء يخالف هذه الطريقة لأنه انتفاع بالمعاقبة لا على الوجه الذي ينتفع
بالمأكول ، وتقصينا ذلك من قبل .

فصل

في بيان أقسام المنافع التي يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها وما يتصل بذلك
اعلم أن المنافع على ضربين ، مستحق وغير مستحق ، فما ليس بمستحق هو تفضل ،
والمستحق على ضربين أحدهما يستحق على الوجه الذي يستحق المدح ، وذلك مما لا يستحقه
الخلق منا إلا بفعله ، والثاني يستحق على الوجه الذي يستحق القيم والأبدال في الشاهد ،
فذلك مما لا يستحقه الخلق منا إلا بفعل غيره به . ولا يحسن من القديم تعالى أن يخلق /
الخلق إلا لبعض هذه الوجوه من المنفعة .

وإيس لأحد أن يقول : قولوا في جميع المنافع : إنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا لم يضره
الإعطاء ولم ينفعه المنع فلا يجوز ألا يختار فعله مع كونه عالما غنيا . وذلك لأن ما نذكره
في باب الأصاح يبين فساد هذا القول .

وإيس له أن يقول : إذا قاتم في العوض والثواب : إنهما بفضل من الله تعالى فكيف
يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ، وذلك لأن الغرض الذي نشير إليه بقولنا ، إنه
(١١ / ١١)

فضل من الله لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما يريد بذلك أنه لما تفضل تعالى بسببه لكى يصل الحى منا إلى الثواب صار كأنه متفضل به .
وقد بينا اختلاف ألفاظ شيخنا أبى هاشم رحمه الله فى هذا الباب ، فلا وجه لإعادته .
وذلك يبين صحة ما ذكرناه من القسمة .

فأما استحقاق الواحد منا للأجرة على عمله فهو من باب الأعواض والأبدال ؛
لأنه لا فرق بين أن يبيعه ثوبا بدينار ، فيكون الدينار بدلا من الثوب الذى أخرجه من
ملكه وفوت نفسه الانتفاع به ، وبين أن يفعله^(١) بعمله ويأخذ ما يقابله من المنافع ؛
لأنه لا معتبر فى باب الانتفاع بالأعيان ، وإنما المعتبر بالتصرف فيها ، فلا فرق بين أن
يملكه الثوب لينتفع به ، وبين أن يبني له دارا لينتفع بها ، فى باب أنه نافع له فى الحالين ،
فيصح أن يأخذ عليه بدلا فى الوجهين جميعا . هذا إذا لم يحوجه إلى العمل مضرة دُفع
إليها ، فأما إذا كان هذا حاله فإنه أخذ عن عمله بدلا على ما ذكرناه/ بأن^(٢) كان الذى
دفعه إلى ذلك إزالة المضرة عن نفسه . وفى الوجه الأول قصد إلى اجتلاب^(٣)
منفعة فقط .

٥٣ ب

ولا يحسن منه تعالى أن يلزم العبد فعلا لأن يعرضه عليه ويعطيه بدلا وأجرة ، لأن
ما يلزمه إذا كان صفته صفة الواجب والتدب فيجب أن يستحق عليه الثواب والمدح ، والآ
بتعلق إلزامه إياه بالتراضى ، ولا يجوز أن يستحق عليه مع الثواب بدلا وأجرة ، لأن كلا
الأمرين لا يستحقان بالفعل الواحد ، وإذا امتنع أن يستحق الواحد منا بعمله مع الأجرة
للدح والتعظيم فبأن يمتنع استحقاقه فيما ألزمه تعالى وأمره به مع الثواب بدلا وأجرة أولى ؛
وأن ما ألزمه وأمره به ليست له هذه الصفة وهو مما سبق ، فإلزامه ببيع ؛ لأن الوجه الذى
له يحسن من أحدنا أن يلتزم ذلك هو أحد أمرين : إما أن يدفع به مضرة أعظم منه

(١) أى يفعل الشيء . (٢) فى الأصل : « فإن » . (٣) فى الأصل : « اختلاف » .

بوقوعها في المستقبل ، أو هي نازلة في الحال ، أو ليجتلب به منفعة على وجه التراضي ، وذلك لا يصح في القديم تعالى ؛ لأن العبد إذا حمّله مشقة لدفع الضرر فهو تعالى قادر على إزالة المصلحة عنه من دون أن يكلفه ذلك ، وليس يصح فيه تعالى أن ينتفع بعمله ، فيكون إرادته ذلك عبثا لا فائدة فيه ، وإن كان إلزامه لكي ينتفع في المستقبل فهو قادر على إيصال ذلك إليه من غير إلزام ذلك ، فيجب أن يقبح منه تعالى أن يلزمه ذلك على كل حال ؛ هذا ، وقد ثبت أن إيجاب / ما ليس صفته الواجب يقبح منه تعالى ؛ كما يقبح منه إباحة الفحش . فكيف يصح أن يلزمه عملا لا يحسن له صفة الواجب .

فإن قال : إنما سألناكم عن حسن إلزامه ذلك للعبد برضاه ، وبشرط أن يعطيه بدلا ، ما نجد حسنه في الشاهد ، قيل له : إن ما يحسن في الشاهد هو انتفاع من يشارطه على ذلك بعمله ، فأما لو لم ينتفع به لم يحسن منه ذلك ، وذلك لا يتأتى فيما يأمر به تعالى ، لأنه تعالى عن جواز الانتفاع عليه ، فيجب ألا يحسن .

فإن قيل : جوزوا أن يحسن ذلك منه للاعتبار ؛ والعمود ؛ كما يحسن منه الآلام على هذا الوجه ، قيل له : إن كان فيما يأمره به صلاح له في الدين فيجب أن يلزمه ذلك ، ولا ما يترضى في هذا الباب ، وإن كان صلاحا لغيره فلا يجوز أن يلزمه أن يفعل صلاح غيره ، والشرط في ذلك لا يؤثر ، بل يجب متى قبح هذا الأمر منه تعالى أن يقبح منه ما ينافي من لا يصح إلا بهذا الفعل ، على ما نبينه في باب اللطف ، وليس لأحد أن يقول : إذا حسن منا فيمن يلي عليه أن نحمله المشقة إذا كانت عائدة عليه . بنفع عظيم ، فلا جاز من الله تعالى أن يحمل العبد المشقة لغرض عظيم وإن لم يكن لطفا . وذلك لأننا قد بينا أن الواحد منا إذا لم يصل إلى منفعة نفسه أو نفع غيره إلا بالمشاق حسن منه تحملها بنفسه وإلزامها غيره ممن يلي عليه ، وليس كذلك حاله تعالى لأنه قادر على إيصال تلك المنافع

على الوجه الذى يحسن عليه من غير إلزام مشقة . فإذا لم يصح كون ذلك لطفاً فيجب
 ٥٤ ب ألا يحسن منه تعالى أن يلزمه / العبد على ما قدمناه .

فصل

فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها وما يتصل بذلك

اعلم أن جملة الوجوه التى لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن
 وجوه أربعة :

فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه ، ومنها ما يحسن أن يخلقه للنفع به ، ومنها ما يحسن أن
 يخلقه ليفعل به المستحق ، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراد أن يخلق ما قدمناه ، إما لإحداثه ،
 أو لإحداثه على بعض الوجوه . ويجب أن بشرط فى جميعه انتفاء وجوه القبح ؛ لأننا قد بينا
 من قبل أن وجه الحسن فى الحسن يفارق وجه القبح فى القبح ، ولأنه قد يحصل ولا يكون
 الفعل حسناً بأن يحصل فيه بعض وجوه القبح ، ولا يجوز مع ثبوت وجه القبح فى القبح
 كونه حسناً على وجه ، فصار وجه القبح كالعلة فى قبحه ، وجه الحسن كالمصتحح لحسنه ،
 وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حسن لا محالة . ولذلك قلنا إن الأولى ألا يعمل
 لتكون الحسن حسناً وجه يحسن لأجله ، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضى
 ثبوت غرضه فيه ؛ أثلاً يكون وجوده كعدمه ، فإذا اتفق وجوه القبح عنه والحال
 هذه قضى بحسنه .

وقد بينا من قبل أن هذه الطريقة أولى مما يجرى فى كتب شيخنا رحمهما الله
 فى الأكثر : أن الفعل الواحد قد يحصل فيه وجه قبح ووجه حسن ، فإن الحكم
 ٥٥ ب لوجه القبح . وبيننا أن الأولى ألا يعمل الحسن فى أن له وجهاً معقولاً يحسن لأجله /
 بمنزلة القبح .

فإذا صحت هذه الجملة ، فلا بد من أن نذكر فيما قدمناه من الأقسام انتفاء وجوه القبح عنه . ولا يخرج شيء من أفعاله عن الوجوه التي قدمناها ؛ لأن سائر ما يفعله بالحي من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفعه به . وكذلك القول في سائر الجمادات على اختلافها في الوجوه التي يصح الانتفاع بها . وكذلك القول في التكليف والآلام : إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلها لينفع بهما . وقد بينا من قبل أن ما أدى إلى النفع والآلة فهو نفع في الحقيقة ، وإن كان ألما ، كما أن الآلة المؤدية إلى الهلاك تكون ضرا ، وإن كانت آلة ؛ فإن للمعاقبة في هذا الباب تأثيرا ، فليس لأحد أن يمنع من كون الألم والتكليف نفعاً ، بأن يبين كونهما شاقين مؤلمين في الحال

فأما العقاب وإعادة المعاقب لأجله فإنما يحسن لكونه مستحقاً ، ولأن يفعل به المستحق ، لأن كون العقاب مستحقاً يقتضى حسنه إذا لم يعرض فيه وجه قبح ، وإذا حسن فعله بالحي حسن خلق الحي لأجله ، لأن التوصل إلى فعل المستحق يحسن كما أنه بنفسه حسن . فأما الثواب فإنما يحسن منه لأنه نفع في الحقيقة فيخلقه لينفع به غيره ، وإن كان من حيث كان مستحقاً يصير واجبا .

فأما خلق الحي فإنما يحسن لينفعه وقد مجتمع فيه أن يخلقه لينفعه وينفع به بهما . وذلك صحيح في البهائم وغيرها ، فقد يصح في المكلف أيضا ذلك على بعض الوجوه .

فأما الإرادة فإنما تحسن منه لأنها إرادة لهذه الأفعال التي تحسن الوجوه التي ذكرناها .

فأما إرادته / بعض أفعال العباد وكرهته لبعض فإنما يحسنان لأنه ينفع بهما المكلف لهما مجريان مجرى الدلالة أو اللطف . ولذلك قلنا إنه لا يحسن منه تعالى أن يريد المباح أو يكرهه أو أفعال البهائم .

فصل

في وجوه الحسن التي تصح في أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جلّ وعزّ وما يتصل بذلك

اعلم أنه قد يصحّ فيما نفعله وجوهٌ حُسن لا تصحّ عليه تعالى ؛ لأن الواحد منا قد يفعل الفعل لينتفع به ، ويدفع عن نفسه به مضرّة عاجلاً أو آجلاً ، وذلك مستحيل عليه ؛ لأن المنافع لا تصحّ عليه ، من حيث كان غنياً على ما بيناه من قبل ، فلا وجه لذكر ذلك في أفعاله ، وهذا في بابه بمنزلة الفعل الذي يصحّ منا أن نفعله في أبعاضنا ويستحيل ذلك عليه لاستحالة كونه حسناً ، وبمنزلة صحّة الإشارة منا في الخطاب واستحالة عليه ؛ لأن الآلات لا تصحّ عليه . ويحسن من الواحد منا الفعل ليدفع به عن غيره ضرراً ، وإن كان الفعل مضرّة ؛ لأن دفع الضرر العظيم باليسير حسن ، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان مُنجأً إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أو من يجري مجراه ، كالولد وغيره ، وهذا الوجه لا يصحّ في فعائه تعالى ؛ لأن ماله يحسن من الواحد منا ذلك هو أنه لا سبيل له إلى دفع الضرر العظيم إلا بالضرر اليسير ، والقديمُ تعالى فهو قادر على دفع المضار عن العبد من دون إزال المضرّة به ، وإذا لا يحصل فعله على الوجه / الذي يحصل منا ، بل حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إزال مضرّة به ، فكأن أنه [لا^(١)] يقبح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه .

فإن قيل : إذا حُسن منه تعالى أن يُلزم العبد ما يشقّ عليه لكي يدفع عن نفسه المضرّة العظيمة وإن كان قادراً على إزالتها كالطوبة ، فمألاً جاز أن يضُرَّ به ويؤلمه ليدفع عنه من المضار ما يؤي في عليه . قيل له : قد بينّا أن العبد يحسن منه دفع الضرر العظيم بما هو دونه ،

(١) زيادة بقضيتها السيال .

فإذا حسن منه ذلك ولزمه حسن من القديم تعالى إيجابه عليه بأن يعرفه باضطراب ويدله عليه ، فذلك حسن منه أن يلزمه التوبة ليزيل بها عن نفسه العقاب ، بل يجب على طريقة شيخنا أبي^(١) على رحمه الله متى كان المعلوم أنه يتوب لاحتماله أن يبقيه ويكلفه ، ويصح منه أن يخترمه دونه ؛ لأنه تعالى إن صح منه وحسن أن يسقط العقاب عنه فحسن منه أن إعادته أيضا ؛ لأن إزالة العقاب تفضل غير واجب ، فيحسن منه على كل حال أن يجعل له سبيلا إلى إزالته عن نفسه على وجه الاستحقاق ؛ لأن الغرض أن ينفعه بالتسكين ، سيما إذا أدام التسكين عليه ؛ لأنه لا يحسن أن يكلفه على وجه لا يصح أن ينتفع بطاعته على وجه الإيجاب ، وليس كذلك ما يفعله تعالى بالعبد ، لأنه إذا كان الغرض أن يزيل عنه المصرة به وهو قادر على إزالتها من غير إنزال هذه المصرة به ففعله لذلك للألم عبث ، وذلك قبيح على ما بيناه في الشاهد في قصة الوالد مع ولده ، وإنما وجب ما ذكرناه ؛ لأن إزالة المضار العظيمة بالسيرة لا يكون موجبا على وجه لا يصح إلا به ، وإنما يجري مجرى العادة فيجب أن يصح / منه تعالى إزالتها بغير الضرر ، ويفارق من هذا الوجه كون الضرر لظفا ؛ لأنه يختص بكونه مصلحة حتى لا يقع هذا الحكم إلا به ، أو بما يرى مجراه ، فوجب لذلك ألا يحسن منه تعالى لهذه البغية كما يحسن منه فعل الآلام للتعويض والمصلحة .

فإن قيل : جوزوا أن يحسن منه سبحانه أن يؤلم العبد إذا كان صلاحا ، وأن يستحق به إزالة مضار أعظم منه لأجله من العقاب ؛ لأنه إذا حسن أن يفعله للأعراض فجوزوا أن يحسن أن يفعله لإزالة العقاب ، سيما ومن قولكم أن العوض يصح أن يصير جزءا من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبالي المتكلم المعتزلي ؛ وهو أبو أبي هاشم ، مات أبو على سنة ٣٠٣ هـ ؛ من يافوت في معجم البلدان (ج١) . والظاهر أنه شيخه بكتبه أي تربي على كتبه ولم يلقه ؛ فإن وفاة القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ .

العقاب في المظالم إذا كان من أهل الذار فما الفرق بين أن يستحق الألم النفع أو يستحق به إزالة العقاب بقدره ، وهذا يوجب القول بأنه يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار كما يحسن منه ذلك لأجل الأعواض .

قيل له : إن المراد بما قدّمناه أنه لا يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار التي تنزل بالعباد في دار الدنيا ، على حسب ما يحسن من المرء تكلف المشقة لإزالة المضرة ؛ لأنه تعالى إذا قدر على تخليص الفريق من غير مضرة لم يحسن أن يضرب به ليخلصه من الفرق ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يخلصه بكسر يده إذا لم يمكنه تخليصه إلا به ، ولم نقصد إلى ذكر ماسألنا عنه ، وإن كنا لا تفصل بينه وبين ما ذكرناه في الحكم ، وذلك لأن ما يستحق بالآلام يجب أن يكون محمولا على ما يستحق في الشاهد بها ، وقد علمنا أن من أضرب غيره لا يستحق عليه في بدله إلا المنافع دون إزالة المضار ، فكذلك يجب فيما يفعله تعالى ، وإنما يحسن أن يجعل / بدل ^(١) المضرة إزالة المضار في الشاهد على وجه التراضي . فأما أن يكون هو المستحق في الأصل فبعيد ، وإذا ثبت ذلك وجب مثله فيما يفعله سبحانه .

ولا يبعد عندنا أن يستحق على الألم منافع ، ثم يستحق العقاب ، فيصير العوض جزاء من عقابه ، وبصير إزالة العقاب بدلا عن المنافع ، لأنه المستحق بالآلام ، لأن المستحق بالآلام لا يختلف فيمن يستحق العقاب والثواب ؛ لأن اختلاف حالهما في ذلك لا يفسر حال ما يستحق بالألم ، فلو كان المستحق به إزالة العقاب فيمن يستحق العقاب لوجب أن يكون هو المستحق في غيره ، فبقي بطلان ذلك دلالة على أن المستحق به هو المنافع على ما ذكرناه . يبين ما ذكرناه أن من حق التوبة أن تزيل العقاب ويستحق به ذلك ، وإذا أزال به العقاب لم يحز أن يكون ما تقدم من الألم يستحق به إزالة العقاب ؛

(١) في الأصل : « بدل » .

لأن ذلك يؤدى إلى أن يزول العقاب بكل واحد منهما وأحدهما فى ذلك يغنى عن صاحبه .

يبين ماقدّمناه أن الطاعة العظيمة لما استحقّ بها الثواب لم يحز أن يستحقّ بها إزالة العقاب إلا بأن يعمل بدلا من الثواب على جهة التكفير . والتوبة لما استحقّ بها إزالة العقاب لم يستحقّ بها غيره ، فلو استحقّ بالآلام إزالة العقاب لم يستحقّ بها سواه . وكان من حق هذا الكلام أن يذكر فى كتاب العوض ، لكنه عرض الآن فذكرنا طرفا منه ، وسنستوفى باقيه هناك إن شاء الله .

وقد يحسن من الواحد منا / الفعل لكونه داعيا له إلى فعل آخر من واجب أو ٥٧ ب غيره ، وذلك لا يحسن منه تعالى ؛ لأنه من حيث كان عالما غنيا يجب ألا يختار فعل القبيح ، وأن يختار فعل الواجب ، وإذا وجب ذلك فيه لم يحتج إلى شىء من الألطاف ليكون داعيا له إلى [عدم] اختيار قبيح وفعل واجب ، وإنما يفعل تعالى الألطاف لتسيره لا لنفسه ، تعالى عن ذلك . وهذا الوجه يعود فى التحقيق إلى ما تقدم ؛ لأن أحدا منا إنما يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحق العقاب ، من حيث كان يختار القبيح والإخلال بواجب ، فصار اللطف من حيث يقتضى ألا يفعل ذلك ، حكم ما يزيل به عن نفسه العقاب مع ما يستحقّ عليه من الثواب . وقد بينا أن هذا الوجه لا يصح عليه تعالى .

وكل فعل يحسن منا لغلبة الظن فإنه لا يتأتى فيه تعالى ؛ لأنه عالم لنفسه بجميع الأمور ؛ فلا يصح عليه الظنون البتة ، فلذلك فارق حاله حالنا . وليس لأحد أن يقول : إذا حسن منه أن يأمر بالشىء لغلبة الظن فهلّا حسن منه فعله ، لأننا قد بينّا استحالة الظنون عليه . ولهذا الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن كل فعل تعبّد به تعالى المعبّد مع غلبة الظن فلو فعله سبحانه لم يحسن أن يفعله إلا مع العلم بالأمر الذى (١٢ / ١١) انتهى

لو ظنَّ العبدَ الحسنَ منه كما لو كان العبدَ متمكِّناً من العلم لم يحسن منه إلا على هذا الوجه .

وقد ثبت أن غلبة الظنِّ هو الوجه في حسن التجارة وغيرها ، لأننا^(١) نجعل الوجه في حسنها للظنون الذي هو الربح ، لأن ذلك قد يحصل وقد لا يحصل . وعلى هذا الوجه جعلنا الوجه في قبح الظلم الظنِّ ؛ لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، وسوينا بين أن يكون هذا الظنُّ حاصلًا أو العلم بدلا منه ، وكذلك في وجوه حسن الآلام .

فأما طلاب المعارف وما شاكلها مما يستحيل عليه تعالى من حيث كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه ، فالأمر ظاهر في أنه لا يصحَّ عليه تعالى نفس الفعل ، فضلا عن الكلام في وجه حسنه .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه في هذا الباب ينقض ما اعتمدتم عليه في مكاملة المجبرة ، وإلزامكم لها القول بأن ما يقبح من العبد لوقوعه على وجه يجب كونه قبيحا من الله تعالى لو وقع منه ؛ لأن وجوه القبح لا تختلف حاله باختلاف أحوال الفاعلين ، لأنكم قد فصَّلتُم الآن بينه وبيننا في سائر وجوه الحسن .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأننا إنما نهينا بما ذكرناه الآن أن هذه الوجوه التي يحسن الفعل لأجلها منا لا نصح عليه تعالى ، أو لا تحصل في فعله على الوجه الذي يحصل في فعلنا ، فلا يصح أن يصير وجهها لحسن فعله ، لأننا أثبتناه في فعله ، وفصلنا مع ذلك بينه وبين فعلنا ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه .

فأما الوجوه التي لا يحسن الفعل لها فكثيرة ، وإقامتنا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبايح يأتي عليها ، فلا وجه لذكره مفصلا ، ولذلك يبطل قول بعض المجبرة : إنه

(١) في الأصل : « لانا » .

تعالى يفعل الفعل ليضرَّ عباده ، كما يفعله لينفعهم ، ويبطل قول بعضهم : إنه تعالى يجوز أن يخلق الخلق لالمنى ، لكن لأن الخلق خلقه ، فله أن يفعل ما شاء كيف شاء .

ومتى عرض ذلك فى الكلام / ذكرنا القول فيه . ٥٨ ب

فصل

فى هل يصح القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لعلّة ، أو لا يصح ذلك اعلم أن وجوه الحكمة فى الأفعال قد أسمى عقلا . وقد بينّا أن أهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلة إلا ما له يفعل الفاعل ، أو لا يفعله : من الدواعى وغيرها . ولذلك يقول قائلهم : إنما جئت بعلّة كذا ، وفارقتك لعلّة كيت ، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالمعذر فيما فعله أو لم يفعله ، (إلا^(١) أنهم) لا يستعملون ذلك فى الأظهر إلا فى الأسباب الموجزة لذلك دون غيرها ، فلذلك يضمون العلة موضع المعذر ، فيقولون : إن فلانا لعلّة له فيما يفعل ، ولا عذر له فيما صنع ، إذا كان مقدّما على قبيح ، حتى إنهم يقولون : إن فلان فلان فيما قاله صحيحة ، وعذره فيه واضح .

وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه : لأية علة قلت بهذا المذهب ، ولأى دليل اعتقدته ؟ من حيث كانت الأدلة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حسن ، والشبهة تدعو لا على وجه صحيح .

وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق بالحكم به من الأوصاف علة ، لأنها عندهم^(٢) سبب الحكم ، والوجه فى حسن اعتقاده .

واصطلاح بعض المتكلمين فى العلة على أنها السبب الموجب ، واصطلاح بعضهم على أنها التى توجب حالا لما تختص به من الموجودات ، ليس بجارية على طريقة اللغة ، وإنما

(١) فى الأصل : « لأنهم » .
(٢) فى الأصل : « عندهم » .

اصطلحوا عليه لأغراض لهم فيه ؛ كما اصطالحوا في الترك والمترك على شرائط لا تفيدها اللغة ، وذلك يؤثر فيما قدمناه .

وكل اسم جرى من المتكلم على جهة الاصطلاح / فإنه لا يحرم استعمالها^(١) في اللغة على ما كانت عليه . وبفارق الأسماء الشرعية في هذا الباب ؛ لأنها تتضمن الحكم بوجوب استعمالها فيما وُضعت له شرعا ، وذلك بنقلها عن بابها ، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح ؛ لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فِرقة في بعض الألفاظ ، في أنه لا ينقلها عن بابها في اللغة ، فلذلك قلنا : إن اللغوي يصحّ له أن يستعمل لفظه الجوهر والعرض فيما وضع له في اللغة ، وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حدّ الجوهر والعرض ، ولا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص أن يستعمل على غير ذلك الوجه على طريقة في اللغة ؛ لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة ؛ ولذلك قال شيوخنا : إن قولنا : مؤمن مقيدا يستعمل على طريقة اللغة ، وإن كان على جهة الإطلاق منقولا عن بابها ، فلا يجب في إطلاق الـلـه ، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالا لغيره أن يفيد ذلك إذا قرُن بالفاعل المختار ، بل يجب [عند^(٢)] إضافته إلى الفاعل أن يستعمل على الوجه الذي وُضع في اللغة له ، فلذلك فرقنا بين اصطلاح المتكلمين في العلة واصطلاح الفقهاء ، بل فرقنا بين أن يذكر في المعاني الموجبة ، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل ؛ لأنه علة يختار المنفصول دون الفاضل . وكل ذلك يبيّن أن هذه العبارة لا تجرى على طريقة واحدة ، وأن الحال فيها مختلف .

فإذا صحّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول : إن / الله سبحانه ابتدأ الخلق لـلـه ، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسن منه الخلق ، فيبطل على هذه الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا لـلـه ، لما فيه من إيهام أنه خالقهم عبثا ، لا لوجه تقتضيه الحكمة .

(١) كذا في الأصل : والمناسب استعماله . وقد يكون ذلك على أوّل الاسم بالكلمة .

بمسا لا نهائية له . وفي تلك إبطال حدوث الفعل ؛ لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له .
وذلك ظاهر في الشاهد ، لأن الواحد منا إذا أراد [النيل ^(١)] من غيره قال عنه : إنه
يفعل الأفعال لا لعله ولا لمعنى ، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنه يبعث في أفعاله ،
وإذا به في المدح يقول : إن فلانا يفعل أفعاله لعله صحيحة ولمعنى حسن .
اسكننا مختار من حيث استعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول : إنه تعالى خلق
الخلق لعله ليست سوى خلقه لهم ، ولا هي موجبة لخلقهم . ونقول : إنه خالق الخلق
لا لعله موجبة ^(٢) ، ليكون الكلام أكشف ، وإن كان الاختصار على
ما قدّمناه يحسن .

وذلك لأن السائل لنا عن هذه المسألة لا بدّ من أن يكون قد عرف حقيقة الأمر ^(٣) ، وكيف
يقع الفعل منه ، وفصل بين وجود الفعل من فاعله ، وبين وجوب الحكم عن العلة . فلو
أثبت ذلك صرفت مسألته إلى أنه سأل عن وجه حسن اختياره تعالى لاختراع الخلق ،
وذلك يقتضى أنه لم يعرض للعلة الموجبة ، وإنما سأل عن وجه الاختيار ، وإذا صحّ ذلك
حسن من الجيب ترك الاحتراز عن العلة الموجبة ؛ من حيث كان المعقول أن السائل لم
يعرض له بكلامه ، وأن يجيب بذلك الوجه الذي يحسن له اختيار الخلق / ، وبصرف
مسألته إلى هذا الوجه من العمل دون ما عداه .

هذا إذا أرسل قوله إرسالا . فأما إذا قيّد المسألة فيجب أن يجاب بحسب تقييده ،
فيقال : إنه تعالى لم يخلق الخلق لعله موجبة لخلقهم ، حسب إيجاب العلم لكون العالم
اهلما ، والحركة كون المتحرك متحركا .

وإن قال : ما الدليل على ذلك ؟ قيل له : لأن حدوث الشيء من جهة لو كان لعله موجبة
توجب حدوثه فكانت العلة أيضا حادثة ، وتحتاج في حدوثها إلى علة ، ولا تصل ذلك

(١) زيادة بتضمينها السابق . (٢) في الأصل : « من موجبة » . (٣) الكلمة في الأصل غير واضحة

فإن قال : هلا قلتم إن العلة في حدوث الخلق ليست بحادثة فلا يلزم إثبات ما لا ينتهي .

قيل له : لو لم تكن حادثة لسكانت معدومة أو قديمة ، وقد بينا أن المعدوم لا يختص بالمعلل على وجهه بوجوب حاله دون غيره ، فلم صارت وهي معدومة بأن توجب حدوث ما حدث بأولى بأن توجب حدوث ما سواه ؛ ولأن المعدوم لأول لعدمه ، فلو أوجب حدوث الشيء ووجوده لوجب كونه موجودا لأول لوجوده ، وذلك ينقض حدوثه .

ولا يصح إثبات قديم بأن يقال : إنه علة في حدوث الأشياء ، ولأن كونه علة في حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها قديمة .

وبعد ، فإن ما خالفه وأحدثه لو كان حادثا لعلة لنقض ذلك / كونه حادثا بالفاعل ؛ لأن ماوجب وجوده للعلة استغنى في وجوده عن القادر ؛ كما أن ما وجد من جهة أحد القادرين يستغنى في وجوده من جهته عن القادر الثاني . وقد ثبت أنه تعالى قادر فاعل مختار ، فيجب إبطال ما يؤدى إلى نقض ذلك فيه . وليس له أن يقول : إذا جاز أن يكون تعالى قادرا لم يزل ، وإن لم يصح أن يفعل في الثاني والثالث كالقادر منا ، فهلا جاز أن يخلق الخلق الخلق لعلة موجبة وإن تقدمت خلق ما يخلفه ، وتفارق العال في الشاهد . وذلك لأن من حق القادر أن يصح الفعل منه على الوجه الذى يصح وجوده عليه ؛ لأن الإيجاد من جهته كالقرع على صخرة وجوده في نفسه ، ولذلك نُحيل كونه قادرا على الشيء إذا استحال وجوده في نفسه . وهذه القضية مستمرة في الشاهد والغائب ، فلذلك أثبتناه تعالى قادرا لم يزل . وإن استحال وقوع الفعل منه على وجهه يصح وصفه بأنه في الثاني أو في الثالث ولا ينقض ذلك كونه قادرا ، كما يصح أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة ، وإن استحال وجوده في الأمكان قبله ، ولا ينقض ذلك كونه قادرا . وليس كذلك العلة ؛ لأن

وجودها ولا [أثر لها^(١)] بوجوب الحكم بنقض كونها علة ؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة .

فإن قيل : أليس الفناء علة في عدم الأجسام ، وقد يصح وجوده ولا يكون مغنيا لها / أو وجد قبل وجودها ، وكذلك القول في السواد : أنه ينفي البياض إذا صادفه في المحل ، وإن كان لو وجد ابتداء لم ينف غيره ، فهلاً جاز وجود علة في بعض الأحوال ، ولا توجب إلّا في حال ثان .

قيل له : إن الشيء لا يكون علة في منافاة غيره على الحقيقة ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فذلك صح وجوده ولا ينفي ضده ، وإنما يجب أن ينفيه متى صادفه في المحل من حيث يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد ، ويكون الحادث بالوجود أولى من الثاني ، وليس كذلك ما هو علة^(٢) في حدوث غيره ، لأنه يجب متى وجد أن يحدث ذلك الشيء الذي هو علة في حدوثه ، وهذا يوجب قدم الحادث لأجل قدم علته على ما قدمناه .

فإن قيل : إن لم يخلق الخالق لعله فلم صار بأن يخلق ما خلقه أولى من غيره ، ولم صار بأن يخلق في وقت أولى منه في وقت آخر ، ولم صار ذلك الحادث بالوجود أولى من سده ، ولا علة يختص أحدهما لأجلها بالوجود فهلاً دلكم جميع ذلك على أنه خلق الخالق لعله .

قيل له : إننا قد بينا من قبل أنه لا يصح تعليل الحادث من جهة القادر بما يقتضي إخراج من كونه قادراً ، وبيناً أن القول بأن ما يحدث من جهته يحدث لعله ينقض كونه قادراً ، فيجب إثبات الفعل فعلاً له ، وواقعاً من جهته لالعله موجبة ، بل لأن كونه قادراً عليه يقتضي صحة ذلك فيه ، وبيناً أن من قال : إنه خلق الشيء لعله

(١) زيادة يقتضيها السياق . (٢) في الأصل : « عليه » .

لا يتخلص من لزوم هذا الكلام ، لأنه يقال : لم صار بأن بفعل تلك العلة التي توجب هذا الحادث بأولى من أن بفعل العلة الموجبة لصدّه ، والقول في علة العلة كالمقول فيه ، ويلزم على ذلك مالا نهاية له ، وبطلان ذلك يقتضي فساد مسائل عنه .

فإن قيل : إذا جاز أن بفعل الفاعل منا فعله على وجهه الإلجاء لأمر موجب ، ولم ينقض ذلك كونه قادرا عليه ، فهلاً يصح مثله فيما يفعله القادر لعلة موجبة .

قيل له : إن الإلجاء ليس بعلة موجبة ، وإنما يقوى دواعي الملجأ إلى الفعل ، فما لم يتغير حاله فيجب وجود الفعل منه ، وإن كان يصحّ ألا يوجد منه بأن يتغير حاله في الإلجاء ، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلة موجبة ، لأنها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذي يجب ألا يكون فعلا لغيره ، لاستغنائه في الوجود بزيد عن غيره .

فإن قيل : إذا جاز عندكم أن بفعل تعالى الفعل لحسنه ، ولا ينقض ذلك كونه فاعلا له وقادرا عليه ، فهلاً جاز مثله فيه لو فعله لعلة .

قيل له : إن علمه بحسن الشيء يدعوه إلى اختياره ، كالدواعي التي تدعوه في الشاهد إلى اختيار الأفعال ، وهذا لا يخرج الفعل من أن يكون واقعا منه ، أسكونه قادرا باختياره ، وليس كذلك حاله لو وجد من جهته الفعل لعلة موجبة ؛ لأنها إذا أوجبت وجوده استغنى بها عن الفاعل ، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون وجوده من قبله . وقد بينّا من قبل أنه لا يصحّ أن يتوصّل بهذا الكلام إلى نفي القادر أصلا ؛ لأنه يؤدي كونه قادرا إلى ألا يكون أحد الضدين بالوجود / أولى من الآخر ، وكون أحدهما موجودا لعلة ينقض حقيقة القادر ، فيجب نفي القادر أصلا ، بأن^(١) قلنا : إن القادر أصل متقرر في الشاهد ، وهو أظهر في بابه من إثبات العال ، لأن العلم بتعاقب الفعل بالقادر ، وحاجته

(١) متعاقب بقوله : « بينا » .

إليه ضرورى على جهة الجملة ، وليس كذلك إثبات العلة ؛ لأن الحال فيها أغمض ، فلا يصح أن يعترض بالخلق على الجلى من الأمور ، بل يجب إبطال ما يؤدى إلى نفي القادر كما يجب إبطال ما يؤدى إلى نفي العلة ؛ كما لو قال قائل فى العلة : إنها توجد ولا توجد بالحكم ، لم يصح قوله ، لما فيه من نقض كونها علة ، فكذلك القول فى ذكره فى القادر ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل الفعل ملة موجهة .

فإن قيل : جوزوا أن يفعل تعالى الفعل لعله هو سبب الفعل وموجه له ، على الوجه الذى يوجب السبب المسبب ، فلا يجب ما ذكرتموه .

قيل له : إنا قد بينا أن السبب يجب أن يكون من فعل فاعل المسبب ، فلا يخلو هذا السائل من أن يجوز ورود سبب على جهة الابتداء من غير أن يتولد عن سبب غيره أولا يميز ذلك ، فإن لم يميزه أدّى قوله إلى إثبات ما لا نهاية له من الأسباب ، وهذا فاسد ، وإن أجاز أن يبتدىء تعالى خلق سبب من غير أن يتولد عن غيره فيجب أن يجوز أن يخلق شيئا^(١) يقدر عليه من غير أن يتولد عن سواء . على أن قد بينا أن الأجسام لا سبب لها أتولد عنه ، وبيننا أن الإرادة لا توجب المراد ، والقديم تعالى إذا خلق الأجسام لم يصح أن يكون خالقا لها على جهة التوليد ، بل يجب / أن يكون مبتدئا لخلقها على ٦٢ ب ما ذكرناه .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : إنه تعالى يفعل الفعل لحسنه ، يلزمكم عليه من الفساد قريب مما ألزمتوه من قال : إنه يخلق الخلق لعله ؛ لأنه يقال لكم : إذا كان عالما بحسن ما خلقه فيما لم يزل وقبل الحال التى خلقه فيها ، فلم صار بأن يخلق فى تلك الحال أولى من أن يخلق فيما لم يزل وسائر الأوقات ، وإذا كان علمه بحسن غيره مما لم يخلق كعلمه بحسن

(١) كذا فى الأصل ، ولم نهند إلى قراءتها . وقد يكون الأصل : « بدنيا » .

ماخلقه فلم صار بأن يخلق هذا أولى من أن يخلق ذلك ، وهذا يوجب أن يخلق مالا نهاية له ، وألا يتقدم خلقه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولا تخلص لكم من ذلك إلا بأن تقولوا إنه تعالى لا يقدر على ماخلقه إلا في وقت ماخلقه ، ولا يقدر إلا على القدر الذي خلقه ، وهذا يوجب تعجزه تعالى ، ويوجب كونه قادرا بقدره ، ويوجب إثبات قُدْر خلقه لها ، وإبطال كونه قادرا ، فيجب إذا فسد ذلك أن يبطل إثبات الصانع أصلا ؛ من حيث بطل القول بأنه يخلق الخلق لحسنه ؛ كما بطل أن يخلق الخلق لعله .

قيل له : إن علم الفاعل بحسن الشيء لا يقتضى وجوب فعله له لاحالة ، وإنما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك ، ويحسن منه اختياره لأجله ، وماحسن لأجله اختيار الشيء . وكان داعيا إلى اختياره لم يجب أطراده حتى يجب اختيار^(١) كل ماشاركه فيه ، كما لم يجب اختيار الأول لأجله ، وإنما يصح كونه داعيا إلى الاختيار ، وذلك مما يجب إليه ، ولا يؤدي إلى فساد ؛ لأن الدواعي لا يجب كونها موجبة ، وإنما تقتضى أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره ، وذلك يُبطل ماسأل عنه ، ويجوز كونه تعالى خالقا الخلق لينفعهم ، وإن خلقهم في حال دون حال ، أو خلق قَدْرًا دون قدر . وإذا / بطل ما عترض به على إثبات الصانع ، وبطل بما قدمناه القول بأنه يخلق الخلق لعله لم يبق بعدها إلا ما ذكرناه ، ويفارق فعله الشيء لحسنه فعله الثواب لوجوبه ؛ لأن الواجب لا بد من أن بفعله ؛ لكونه عالما غنيا ، وليس كذلك ما يحسن ولا يجب ، ولذلك قلنا : إنه لا يجب أن يختار القبيح لكونه عالما غنيا ، ولا يجب مثله في الحسن ، بل قد يجب أن يختاره وألا يختاره ، وكل ذلك يبين فساد ماسأل عنه ، وقد بينا في أول باب المعدل إبطال قولهم : إن الغنى عن الفعل العالم بأنه غنى لا يختاره وإن كان حسنا ، وإنما يختار ذلك المحتاج إليه أو من يقدر أنه محتاج إليه ، وأن ذلك يؤدي إلى ألا يقع من القديم تعالى فعل

٦٣ ا

(١) في الأصل : « لا اختيار » .

أصلا ، بأن دللنا على أن النفي قد يفعل الفعل الذي هو مستغن عنه لحسنه ولنفع غيره ، كما
قد يفعله المحتاج لنفع نفسه ، ودللنا على ذلك بوجوه ، وتقصيدنا القول فيه ، فليس لأحد أن
يلاسق بذلك إلى إبطال الصانع وكونه خالقا للخلق لينفعهم على ما يذهب إليه في
هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على قولكم هذا تجوز أن يبقى القديم أبدا ولا يختار خلق شيء من
قده إن جاز أن يخلقه ولم يكن هناك ما يوجب خلقه له .

قيل له : كذلك نقول ؛ لأنه إذا كان متفضلا بما يخافه ، ولا وجد ما يوجب الابتداء
به فقد كان يجوز ألا يخلق الخلق أصلا ، لكنه تفضل بخلقهم وتكليفهم على ما وجدنا
الأمر عاياه في هذا الباب .

فإن قال : فكيف يجوز من الحكيم أن يصح منه التوصل إلى إظهار أياديه ونعمه ،
وإلى أن يستوجب الشكر من أحسن إليه ولا يفعله ، وإن كان ذلك لا ينافي الحكمة ، فما
أسكرتم من جواز وقوع القبيح^(١) منه وإن كان حكيما .

قيل له : إنه غير واجب على الحكيم أن يفعل الإحسان لكي يشكر ؛ لأن ذلك
لم يوجب عليه تعالى لوجب على الواحد منا بذل أمواله لكي يشكر ؛ لأن وجه الوجوب
أنها حصل ثبت وجوبه ، شاهدا كان أو غائبا . ولا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن الواحد
إذا يضره الإعطاء والبذل ، وليس كذلك القديم ؛ لما تبين فساد في باب الأصالح .
وليس له أن يقول : إنه يجب على الحكيم إظهار فضله بالتعريف ونصب الأدلة ، وذلك
لأنه لا وجه يوجب ذلك ؛ كما أنه لا وجه يوجب الابتداء بالنعم ، فأحدهما كالآخر في أنه
ظهور واجب .

فإن قيل : ألسم قائم : إن الطريق يحسن منه إذا لم يختص إلا بكسر يده

(١) كذا في الأصل .

أن يبذل ذلك من نفسه ، ويقبح ممن يمكنه تخليصه من غير كسر يده أن يكسرها لكي يخلصه ؛ لما فيه من إبطال الشكر الذي يستحقه على تخليصه ، فهلاً وجب لأجل الشكر أن يبتدىء بالنعم .

قيل له : إنا لا ننكر أن يقبح من الإنسان كسر يد الغريق ؛ لما فيه من إبطال النفع والسرور الذي يحصل له في المستقبل ، فيكون ذلك جهة لقبحه ، ولا يجب قياساً على ذلك أن يكون استحقاق الشكر جهة لوجود الفعل ، ألا ترى أن كسر يد الغريق يقبح من الخالص له لما ذكرناه ، ولا يلزمه بذل أمواله لاستحقاق الشكر قياساً عليه ، فكذلك القول في القديم . هذا على تسليم ما سأل عنه ، فكيف والأولى عندنا أن كسره ليد الغريق إنما يقبح لكونه عبثاً ، لا لحرمان الشكر ، ولذلك إن حصل له فيه منفعة لحسن ، وإن كان فيه من حرمان الشكر مثل ما يحصل فيه إذا لم تحصل فيه منفعة . وقد بينا في باب نفى الاثنين^(١) أن التعلق في نفى الثاني لا يصح بأن يقال كان يجب أن يظهر نعمة وأباديه ويدل على نفسه .

وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

فصل

في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى خلق الخلق وإنشاء الأيام

وما يتصل بذلك

اعلم أن ذلك إنما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة : أحدها لينفعه ، والآخر لينفع به ، والثالث لأنه أراد خلق ما ذكرناه ، مع تعري السكل من وجوه القبح .

وقد دخل فيها ذكرناه ما يخلفه تعالى لينفعه ولينفع به جميعاً ؛ لأن الشيء إذا حسن

(١) كذا في الأصل .

الكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصل فيه أولى . ولم يذكر في ذلك خالق من يخلفه ليفعل به المستحق ، لأن ذلك لا يحسن أولاً ، وإنما يحسن أن يخلفه الله البغية ثانياً .

فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضلاً ، ويمرضه للثواب والمدح ، وينفعه بالتعويض على الآلام حسن^(١) منه أن يخلق غير المكلف للتفضل والتعويض جميعاً . وقد بينا أن المنافع على ضربين : مستحق وغير مستحق ، وأن المستحق منه قد يكون مستحقاً على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثواباً ، وقد يكون مستحقاً على وجه الموضع والبدل ، وبيننا لكل واحد منهما مثالا في الشاهد ، وبيننا أن ما ليس بمستحق يكون إحساناً وتفضلاً ، وبيننا أن ما أدى إلى المنافع يكون في حكمه ، وإن كان شاقاً على فاعله ، وإنما يحسن متى أدى إلى نفع يوفي عليه ، ومتى لم يشق على فاعله البتة فإنه يحسن إذا أدى إلى أي / منفعة كان^(٢) متى عرى من وجوه القبح .

٦٤ ب

فإذا صحت هذه الجملة حسن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدمناها أو كلها .

فإن قيل : إن الإحسان في الشاهد إنما يحسن متى كان نفعاً أو مؤدباً إليه ، والقديم تعالى فإنه في الابتداء يخلق ثم ينفع ، وخالفه للجسم لا يؤدي إلى منفعة ولا يوجهها ، وكيف نقضى بأنه حسن وإحسان .

قيل له : إنه إذا حسن من الفاعل أن ينعم على غيره ، وأن يفعل ما يؤدي إلى النفع ، ما بيناه في الشاهد ، فيجب أن يحسن أن يبتدئ بخلق من ينفعه ؛ لأنه لولا خلقه إياه لما صح أن ينفع كما لو لم يخلق حياته وشهوته لم يصح أن ينفع ، فيجب إذا حسن منه فعل ما يؤدي إلى منفعة أن يكون خالفه لما يصح معه الانتفاع والتنعم لكي ينفعه ، والنعم

(١) في الأصل : « وحسن » . (٢) كذا في الأصل ، والناسب : « كانت » .

للعنى منعمة ، وإيصاله المنعمة إليه أولى بالحسن وأقرب إلى الإحسان . ولذلك قلنا : إن نعم القديم سبحانه قد بلغت المبلغ الذى يستحق به العبادة ، وإن ذلك لا يصح فى نعم غيره ، ولذلك صارت نعمه تعالى أصولا للنعم ، ومستقلة بنفسها ، ونعم غيره تابعة فى كونها نعمة لنعمه تعالى ، فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون ما سأل عنه مؤكدا لكونه تعالى منعميا .

فإن قال : إنما يحصل الواحد متنا منعميا من حيث كان بذله لسا ببذله أو إقدامه على ما يفعله يشقّ عليه ، ويكون مؤثرا للغير على نفسه ، فإذا استحال ذلك فى القديم تعالى فيجب ألا يكون محسنا .

قيل له : إن الوجه الذى له يكون الفعل إحسانا كونه نفعا للغير ، فلا معتبر بحال فاعله فى كونه محتاجا أو غير محتاج / أو ممن يشقّ عليه الفعل أو خلافه ؛ لأن ماله حسن هو ما ذكرناه فقط ؛ كما أن ماله صار نعمة هو ما ذكرناه ؛ لأنه لو شقّ عليه الفعل ، وأخرج ماله مع الحاجة ، ولم ينفع غيره به كان لا يكون منعميا ، فإذا أوصله إلى الغير يكون نعمة وإحسانا ، فيجب أن يكون إذا كان وجه حسنه كونه نعمة ولم يتعلق كونه نعمة بحال فاعله (فكذلك ^(١) كونه حسنا) .

فإن قال : أليس كلما زادت المشقة فى الإحسان كان ما يستحقّه فاعله من المدح أكثر ، فما ^(٢) أنكرتم أن المشقة مدخلا فى حسنه ، واستحقاق المدح به .

قيل له : إنا لا ننتفع من القول بأن للمشقة تأثيرا ^(٣) فى زيادة المدح الذى يستحقّه المكثف ، بل متى لم يكن الفعل شاقا لم يستحق الثواب أصلا . فأما المدح فإنه فى أصل الاستحقاق لا ينبع كون الفعل شاقا ، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك ، لكن جميع

(١) كذا فى الأصل . والأول . ١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠ ٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٣ ٤٠٤ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤٠٩ ٤١٠ ٤١١ ٤١٢ ٤١٣ ٤١٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤١٧ ٤١٨ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٢١ ٤٢٢ ٤٢٣ ٤٢٤ ٤٢٥ ٤٢٦ ٤٢٧ ٤٢٨ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٣٣ ٤٣٤ ٤٣٥ ٤٣٦ ٤٣٧ ٤٣٨ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٤٨ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٥١ ٤٥٢ ٤٥٣ ٤٥٤ ٤٥٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٤٥٨ ٤٥٩ ٤٦٠ ٤٦١ ٤٦٢ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٦٦ ٤٦٧ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٢ ٤٧٣ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٦ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤٨١ ٤٨٢ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٨٥ ٤٨٦ ٤٨٧ ٤٨٨ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤٩١ ٤٩٢ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤٩٥ ٤٩٦ ٤٩٧ ٤٩٨ ٤٩٩ ٥٠٠ ٥٠١ ٥٠٢ ٥٠٣ ٥٠٤ ٥٠٥ ٥٠٦ ٥٠٧ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٠ ٥١١ ٥١٢ ٥١٣ ٥١٤ ٥١٥ ٥١٦ ٥١٧ ٥١٨ ٥١٩ ٥٢٠ ٥٢١ ٥٢٢ ٥٢٣ ٥٢٤ ٥٢٥ ٥٢٦ ٥٢٧ ٥٢٨ ٥٢٩ ٥٣٠ ٥٣١ ٥٣٢ ٥٣٣ ٥٣٤ ٥٣٥ ٥٣٦ ٥٣٧ ٥٣٨ ٥٣٩ ٥٤٠ ٥٤١ ٥٤٢ ٥٤٣ ٥٤٤ ٥٤٥ ٥٤٦ ٥٤٧ ٥٤٨ ٥٤٩ ٥٥٠ ٥٥١ ٥٥٢ ٥٥٣ ٥٥٤ ٥٥٥ ٥٥٦ ٥٥٧ ٥٥٨ ٥٥٩ ٥٦٠ ٥٦١ ٥٦٢ ٥٦٣ ٥٦٤ ٥٦٥ ٥٦٦ ٥٦٧ ٥٦٨ ٥٦٩ ٥٧٠ ٥٧١ ٥٧٢ ٥٧٣ ٥٧٤ ٥٧٥ ٥٧٦ ٥٧٧ ٥٧٨ ٥٧٩ ٥٨٠ ٥٨١ ٥٨٢ ٥٨٣ ٥٨٤ ٥٨٥ ٥٨٦ ٥٨٧ ٥٨٨ ٥٨٩ ٥٩٠ ٥٩١ ٥٩٢ ٥٩٣ ٥٩٤ ٥٩٥ ٥٩٦ ٥٩٧ ٥٩٨ ٥٩٩ ٦٠٠ ٦٠١ ٦٠٢ ٦٠٣ ٦٠٤ ٦٠٥ ٦٠٦ ٦٠٧ ٦٠٨ ٦٠٩ ٦١٠ ٦١١ ٦١٢ ٦١٣ ٦١٤ ٦١٥ ٦١٦ ٦١٧ ٦١٨ ٦١٩ ٦٢٠ ٦٢١ ٦٢٢ ٦٢٣ ٦٢٤ ٦٢٥ ٦٢٦ ٦٢٧ ٦٢٨ ٦٢٩ ٦٣٠ ٦٣١ ٦٣٢ ٦٣٣ ٦٣٤ ٦٣٥ ٦٣٦ ٦٣٧ ٦٣٨ ٦٣٩ ٦٤٠ ٦٤١ ٦٤٢ ٦٤٣ ٦٤٤ ٦٤٥ ٦٤٦ ٦٤٧ ٦٤٨ ٦٤٩ ٦٥٠ ٦٥١ ٦٥٢ ٦٥٣ ٦٥٤ ٦٥٥ ٦٥٦ ٦٥٧ ٦٥٨ ٦٥٩ ٦٦٠ ٦٦١ ٦٦٢ ٦٦٣ ٦٦٤ ٦٦٥ ٦٦٦ ٦٦٧ ٦٦٨ ٦٦٩ ٦٧٠ ٦٧١ ٦٧٢ ٦٧٣ ٦٧٤ ٦٧٥ ٦٧٦ ٦٧٧ ٦٧٨ ٦٧٩ ٦٨٠ ٦٨١ ٦٨٢ ٦٨٣ ٦٨٤ ٦٨٥ ٦٨٦ ٦٨٧ ٦٨٨ ٦٨٩ ٦٩٠ ٦٩١ ٦٩٢ ٦٩٣ ٦٩٤ ٦٩٥ ٦٩٦ ٦٩٧ ٦٩٨ ٦٩٩ ٧٠٠ ٧٠١ ٧٠٢ ٧٠٣ ٧٠٤ ٧٠٥ ٧٠٦ ٧٠٧ ٧٠٨ ٧٠٩ ٧١٠ ٧١١ ٧١٢ ٧١٣ ٧١٤ ٧١٥ ٧١٦ ٧١٧ ٧١٨ ٧١٩ ٧٢٠ ٧٢١ ٧٢٢ ٧٢٣ ٧٢٤ ٧٢٥ ٧٢٦ ٧٢٧ ٧٢٨ ٧٢٩ ٧٣٠ ٧٣١ ٧٣٢ ٧٣٣ ٧٣٤ ٧٣٥ ٧٣٦ ٧٣٧ ٧٣٨ ٧٣٩ ٧٤٠ ٧٤١ ٧٤٢ ٧٤٣ ٧٤٤ ٧٤٥ ٧٤٦ ٧٤٧ ٧٤٨ ٧٤٩ ٧٥٠ ٧٥١ ٧٥٢ ٧٥٣ ٧٥٤ ٧٥٥ ٧٥٦ ٧٥٧ ٧٥٨ ٧٥٩ ٧٦٠ ٧٦١ ٧٦٢ ٧٦٣ ٧٦٤ ٧٦٥ ٧٦٦ ٧٦٧ ٧٦٨ ٧٦٩ ٧٧٠ ٧٧١ ٧٧٢ ٧٧٣ ٧٧٤ ٧٧٥ ٧٧٦ ٧٧٧ ٧٧٨ ٧٧٩ ٧٨٠ ٧٨١ ٧٨٢ ٧٨٣ ٧٨٤ ٧٨٥ ٧٨٦ ٧٨٧ ٧٨٨ ٧٨٩ ٧٩٠ ٧٩١ ٧٩٢ ٧٩٣ ٧٩٤ ٧٩٥ ٧٩٦ ٧٩٧ ٧٩٨ ٧٩٩ ٨٠٠ ٨٠١ ٨٠٢ ٨٠٣ ٨٠٤ ٨٠٥ ٨٠٦ ٨٠٧ ٨٠٨ ٨٠٩ ٨١٠ ٨١١ ٨١٢ ٨١٣ ٨١٤ ٨١٥ ٨١٦ ٨١٧ ٨١٨ ٨١٩ ٨٢٠ ٨٢١ ٨٢٢ ٨٢٣ ٨٢٤ ٨٢٥ ٨٢٦ ٨٢٧ ٨٢٨ ٨٢٩ ٨٣٠ ٨٣١ ٨٣٢ ٨٣٣ ٨٣٤ ٨٣٥ ٨٣٦ ٨٣٧ ٨٣٨ ٨٣٩ ٨٤٠ ٨٤١ ٨٤٢ ٨٤٣ ٨٤٤ ٨٤٥ ٨٤٦ ٨٤٧ ٨٤٨ ٨٤٩ ٨٥٠ ٨٥١ ٨٥٢ ٨٥٣ ٨٥٤ ٨٥٥ ٨٥٦ ٨٥٧ ٨٥٨ ٨٥٩ ٨٦٠ ٨٦١ ٨٦٢ ٨٦٣ ٨٦٤ ٨٦٥ ٨٦٦ ٨٦٧ ٨٦٨ ٨٦٩ ٨٧٠ ٨٧١ ٨٧٢ ٨٧٣ ٨٧٤ ٨٧٥ ٨٧٦ ٨٧٧ ٨٧٨ ٨٧٩ ٨٨٠ ٨٨١ ٨٨٢ ٨٨٣ ٨٨٤ ٨٨٥ ٨٨٦ ٨٨٧ ٨٨٨ ٨٨٩ ٨٩٠ ٨٩١ ٨٩٢ ٨٩٣ ٨٩٤ ٨٩٥ ٨٩٦ ٨٩٧ ٨٩٨ ٨٩٩ ٩٠٠ ٩٠١ ٩٠٢ ٩٠٣ ٩٠٤ ٩٠٥ ٩٠٦ ٩٠٧ ٩٠٨ ٩٠٩ ٩١٠ ٩١١ ٩١٢ ٩١٣ ٩١٤ ٩١٥ ٩١٦ ٩١٧ ٩١٨ ٩١٩ ٩٢٠ ٩٢١ ٩٢٢ ٩٢٣ ٩٢٤ ٩٢٥ ٩٢٦ ٩٢٧ ٩٢٨ ٩٢٩ ٩٣٠ ٩٣١ ٩٣٢ ٩٣٣ ٩٣٤ ٩٣٥ ٩٣٦ ٩٣٧ ٩٣٨ ٩٣٩ ٩٤٠ ٩٤١ ٩٤٢ ٩٤٣ ٩٤٤ ٩٤٥ ٩٤٦ ٩٤٧ ٩٤٨ ٩٤٩ ٩٥٠ ٩٥١ ٩٥٢ ٩٥٣ ٩٥٤ ٩٥٥ ٩٥٦ ٩٥٧ ٩٥٨ ٩٥٩ ٩٦٠ ٩٦١ ٩٦٢ ٩٦٣ ٩٦٤ ٩٦٥ ٩٦٦ ٩٦٧ ٩٦٨ ٩٦٩ ٩٧٠ ٩٧١ ٩٧٢ ٩٧٣ ٩٧٤ ٩٧٥ ٩٧٦ ٩٧٧ ٩٧٨ ٩٧٩ ٩٨٠ ٩٨١ ٩٨٢ ٩٨٣ ٩٨٤ ٩٨٥ ٩٨٦ ٩٨٧ ٩٨٨ ٩٨٩ ٩٩٠ ٩٩١ ٩٩٢ ٩٩٣ ٩٩٤ ٩٩٥ ٩٩٦ ٩٩٧ ٩٩٨ ٩٩٩ ١٠٠٠ ١٠٠١ ١٠٠٢ ١٠٠٣ ١٠٠٤ ١٠٠٥ ١٠٠٦ ١٠٠٧ ١٠٠٨ ١٠٠٩ ١٠١٠ ١٠١١ ١٠١٢ ١٠١٣ ١٠١٤ ١٠١٥ ١٠١٦ ١٠١٧ ١٠١٨ ١٠١٩ ١٠٢٠ ١٠٢١ ١٠٢٢ ١٠٢٣ ١٠٢٤ ١٠٢٥ ١٠٢٦ ١٠٢٧ ١٠٢٨ ١٠٢٩ ١٠٣٠ ١٠٣١ ١٠٣٢ ١٠٣٣ ١٠٣٤ ١٠٣٥ ١٠٣٦ ١٠٣٧ ١٠٣٨ ١٠٣٩ ١٠٤٠ ١٠٤١ ١٠٤٢ ١٠٤٣ ١٠٤٤ ١٠٤٥ ١٠٤٦ ١٠٤٧ ١٠٤٨ ١٠٤٩ ١٠٥٠ ١٠٥١ ١٠٥٢ ١٠٥٣ ١٠٥٤ ١٠٥٥ ١٠٥٦ ١٠٥٧ ١٠٥٨ ١٠٥٩ ١٠٦٠ ١٠٦١ ١٠٦٢ ١٠٦٣ ١٠٦٤ ١٠٦٥ ١٠٦٦ ١٠٦٧ ١٠٦٨ ١٠٦٩ ١٠٧٠ ١٠٧١ ١٠٧٢ ١٠٧٣ ١٠٧٤ ١٠٧٥ ١٠٧٦ ١٠٧٧ ١٠٧٨ ١٠٧٩ ١٠٨٠ ١٠٨١ ١٠٨٢ ١٠٨٣ ١٠٨٤ ١٠٨٥ ١٠٨٦ ١٠٨٧ ١٠٨٨ ١٠٨٩ ١٠٩٠ ١٠٩١ ١٠٩٢ ١٠٩٣ ١٠٩٤ ١٠٩٥ ١٠٩٦ ١٠٩٧ ١٠٩٨ ١٠٩٩ ١١٠٠ ١١٠١ ١١٠٢ ١١٠٣ ١١٠٤ ١١٠٥ ١١٠٦ ١١٠٧ ١١٠٨ ١١٠٩ ١١١٠ ١١١١ ١١١٢ ١١١٣ ١١١٤ ١١١٥ ١١١٦ ١١١٧ ١١١٨ ١١١٩ ١١٢٠ ١١٢١ ١١٢٢ ١١٢٣ ١١٢٤ ١١٢٥ ١١٢٦ ١١٢٧ ١١٢٨ ١١٢٩ ١١٣٠ ١١٣١ ١١٣٢ ١١٣٣ ١١٣٤ ١١٣٥ ١١٣٦ ١١٣٧ ١١٣٨ ١١٣٩ ١١٤٠ ١١٤١ ١١٤٢ ١١٤٣ ١١٤٤ ١١٤٥ ١١٤٦ ١١٤٧ ١١٤٨ ١١٤٩ ١١٥٠ ١١٥١ ١١٥٢ ١١٥٣ ١١٥٤ ١١٥٥ ١١٥٦ ١١٥٧ ١١٥٨ ١١٥٩ ١١٦٠ ١١٦١ ١١٦٢ ١١٦٣ ١١٦٤ ١١٦٥ ١١٦٦ ١١٦٧ ١١٦٨ ١١٦٩ ١١٧٠ ١١٧١ ١١٧٢ ١١٧٣ ١١٧٤ ١١٧٥ ١١٧٦ ١١٧٧ ١١٧٨ ١١٧٩ ١١٨٠ ١١٨١ ١١٨٢ ١١٨٣ ١١٨٤ ١١٨٥ ١١٨٦ ١١٨٧ ١١٨٨ ١١٨٩ ١١٩٠ ١١٩١ ١١٩٢ ١١٩٣ ١١٩٤ ١١٩٥ ١١٩٦ ١١٩٧ ١١٩٨ ١١٩٩ ١٢٠٠ ١٢٠١ ١٢٠٢ ١٢٠٣ ١٢٠٤ ١٢٠٥ ١٢٠٦ ١٢٠٧ ١٢٠٨ ١٢٠٩ ١٢١٠ ١٢١١ ١٢١٢ ١٢١٣ ١٢١٤ ١٢١٥ ١٢١٦ ١٢١٧ ١٢١٨ ١٢١٩ ١٢٢٠ ١٢٢١ ١٢٢٢ ١٢٢٣ ١٢٢٤ ١٢٢٥ ١٢٢٦ ١٢٢٧ ١٢٢٨ ١٢٢٩ ١٢٣٠ ١٢٣١ ١٢٣٢ ١٢٣٣ ١٢٣٤ ١٢٣٥ ١٢٣٦ ١٢٣٧ ١٢٣٨ ١٢٣٩ ١٢٤٠ ١٢٤١ ١٢٤٢ ١٢٤٣ ١٢٤٤ ١٢٤٥ ١٢٤٦ ١٢٤٧ ١٢٤٨ ١٢٤٩ ١٢٥٠ ١٢٥١ ١٢٥٢ ١٢٥٣ ١٢٥٤ ١٢٥٥ ١٢٥٦ ١٢٥٧ ١٢٥٨ ١٢٥٩ ١٢٦٠ ١٢٦١ ١٢٦٢ ١٢٦٣ ١٢٦٤ ١٢٦٥ ١٢٦٦ ١٢٦٧ ١٢٦٨ ١٢٦٩ ١٢٧٠ ١٢٧١ ١٢٧٢ ١٢٧٣ ١٢٧٤ ١٢٧٥ ١٢٧٦ ١٢٧٧ ١٢٧٨ ١٢٧٩ ١٢٨٠ ١٢٨١ ١٢٨٢ ١٢٨٣ ١٢٨٤ ١٢٨٥ ١٢٨٦ ١٢٨٧ ١٢٨٨ ١٢٨٩ ١٢٩٠ ١٢٩١ ١٢٩٢ ١٢٩٣ ١٢٩٤ ١٢٩٥ ١٢٩٦ ١٢٩٧ ١٢٩٨ ١٢٩٩ ١٣٠٠ ١٣٠١ ١٣٠٢ ١٣٠٣ ١٣٠٤ ١٣٠٥ ١٣٠٦ ١٣٠٧ ١٣٠٨ ١٣٠٩ ١٣١٠ ١٣١١ ١٣١٢ ١٣١٣ ١٣١٤ ١٣١٥ ١٣١٦ ١٣١٧ ١٣١٨ ١٣١٩ ١٣٢٠ ١٣٢١ ١٣٢٢ ١٣٢٣ ١٣٢٤ ١٣٢٥ ١٣٢٦ ١٣٢٧ ١٣٢٨ ١٣٢٩ ١٣٣٠ ١٣٣١ ١٣٣٢ ١٣٣٣ ١٣٣٤ ١٣٣٥ ١٣٣٦ ١٣٣٧ ١٣٣٨ ١٣٣٩ ١٣٤٠ ١٣٤١ ١٣٤٢ ١٣٤٣ ١٣٤٤ ١٣٤٥ ١٣٤٦ ١٣٤٧ ١٣٤٨ ١٣٤٩ ١٣٥٠ ١٣٥١ ١٣٥٢ ١٣٥٣ ١٣٥٤ ١٣٥٥ ١٣٥٦ ١٣٥٧ ١٣٥٨ ١٣٥٩ ١٣٦٠ ١٣٦١ ١٣٦٢ ١٣٦٣ ١٣٦٤ ١٣٦٥ ١٣٦٦ ١٣٦٧ ١٣٦٨ ١٣٦٩ ١٣٧٠ ١٣٧١ ١٣٧٢ ١٣٧٣ ١٣٧٤ ١٣٧٥ ١٣٧٦ ١٣٧٧ ١٣٧٨ ١٣٧٩ ١٣٨٠ ١٣٨١ ١٣٨٢ ١٣٨٣ ١٣٨٤ ١٣٨٥ ١٣٨٦ ١٣٨٧ ١٣٨٨ ١٣٨٩ ١٣٩٠ ١٣٩١ ١٣٩٢ ١٣٩٣ ١٣٩٤ ١٣٩٥ ١٣٩٦ ١٣٩٧ ١٣٩٨ ١٣٩٩ ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩

ذلك لا يؤثر في أن لكون الفعل نفعا تأثيرا في استحقاق المدح ، ولزبادته تأثير في زيادة ما يستحق من المدح والتعظيم ؛ ألا ترى أن المشقة التي تلحق بحفر البئر في الموضع المسلوك والطريق المنقطع سواء ، ويستحق المدح على أحدهم لـ (١) انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا أكثر اقتدائه الناس به إذا كان خيرا وطاعة ، على ما نقوله . ووجه تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم . ولا فرق بين من قال : إن زيادة النفع لا تؤثر في هذا الباب ، وبين من قال بمثله في زيادة المشقة ؛ لأن كل واحد منهما أصل في العقول .

فإن قال : لو كانت الأمور كما قلتم لوجب إذا انتهى حال الإنسان إلى ألا ينفع بماله ، أن يستحق المدح على بذله لغيره ؛ كما يستحقه إذا كان محتاجا إليه أو راجيا للحاجة .

قيل له : إن الواحد منا / لا يكاد ينهي إلى الحد الذي وصفته مع كمال عقله ؛ لأنه إما أن يكون في الحال محتاجا إليه ، أو مؤملا لبلوغه حالا يحتاج إليه ، أو محتاجا إليه من نرى مجراه عنده ؛ كالولد وغيره ، ولو ثبت ما ذكرته كان لا يخرج من أن يستحق بما يملكه المدح ؛ وإن كان ما يستحقه المحتاج على البذل أكثر ؛ من حيث حصل له ، فله أنه إنعام ، وأنه شاق ، فحل محل الفعل الذي يجب لوجهين في أن ما يستحق به من المدح أكثر .

وبعد : فإنه لا يجوز أن يعترض على الأمور الواضحة بمسائل مقدرة غير موجودة ، أو الشاهد ، ولا شيء أوضح من حسن الإنعام واستحقاق المدح به ، من حيث كان إحسانا ، فكيف يعترض على ذلك بتقدير ما سأل عنه ، بل يجب أن يحمل ما قدره على ما الأصل الواضح .

(١) أي الكون . فـ لكان مصدر ميمي بمعنى الكون . وقد يكون الأصل : « لما كان . . . »

على أنه لو ثبت أن النعم لا يستحق المدح بالإعانة إلا إذا كان محتاجاً إلى ما بذله ، لم يخرج إعانة من لا تصح عليه الحاجة من أن يكون حسناً ، وأن يستحق به الشكر ، وإن لم يستحق به المدح . وكذا أن نفي استحقاق الثواب بذلك إذا لم يكن شاقاً لا يؤثر في حسنه واستحقاق الشكر به ، فكذلك نفي استحقاق المدح به . فقد بان أن تسليم ما قاله لا يؤثر في أن ابتداء تعالى إيجاد الخلق لينفعهم بحسن ويستحق به الشكر ، فكيف وما قاله لا يصح ؛ لأن استحقاق المدح بالإحسان أصل ؛ كما أن استحقاق الشكر به أصل .

فإن قال : ألتزم نثبتون استحقاق المدح والثواب بوجه واحد ، ونعتمدون في دوام الثواب على دوام المدح من حيث ثبتا بأمر واحد وزال بأمر واحد ، فكيف يجوز أن يستحق فاعل الإحسان المدح إذا لم يجز عليه الشاق مع أنه لا / يستحق الثواب .

١٦٦

قيل : إن المشقة إنما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يحسن من الحكيم أن يجعل الفاعل ممن يشق عليه ما كلفه وحسنه في عقله إلا ويستحق عليه نفعا يجزى مجرى المدح ؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلا لنفع يوفي عليه . وليس كذلك حال المدح ؛ لأنه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه ، فلذلك استحقاقه من لا يجوز عليه المشاق كما يستحقه من يجوز ذلك عليه . وإنما استحالة أن يستحق القديم تعالى الثواب لما يقناه من أنه ينبغي كونه المستحق به شاقاً على بعض الوجوه . فإذا استحالة ذلك عليه لم يجز أن يستحق الثواب . وليس كذلك حال المدح .

على أننا قد بينا أنه لو لم يستحق المدح لم يخرج من أن يكون مستحقاً للشكر ، ومن أن يكون ما فعله من ابتداء الخلق لينفعهم نعمة وإحساناً . يبين ذلك أن الوالد يستحق الشكر على ولده ، وإن لم يلحقه فيه مشقة ، لما كان هو الأصل في خلقه ، وكونه بالصفة التي معها يتنعم بالعادة ، والقديم تعالى إذا كان هو الخالق له بأن يستحق الشكر أولى .

يبين ما قلناه أن الرجل ربما قرب أن يصير مُنجأ إلى الإحسان إلى ولده ويستحق مع ذلك منه الشكر والتعظيم ، ويحسن ما يفعله من ذلك وإن لم يلقه بذلك مشقة ، فالقديم تعالى يحب وإن لم يلقه المشاق - تعالى عن ذلك - أن يحسن منه الإنعام ويستحق به الشكر على النعم عليه متى كان عاقلاً . على أنه لو ثبت أنه لا يستحق تعالى الشكر بابتدائه الخلق وإعلاءه عليهم لم يؤثر في حسن ما فعله من ذلك ؛ لأنه لا يجب في كل حسن أن يستحق به الشكر أو المدح ؛ ألا ترى أن المباحات كيف تحسن منا وإن لم يستحق بها ذلك ، وكذلك القول في العقاب . فقد ثبت على كل حال / أن ابتداءه تعالى اختراع الخلق لينفعهم به لو ثبت أنه لا يستحق الشكر والمدح إلا بالمشاق ، فكيف وقد بينا أنهما قد استحقان بغيره ، وأنه تعالى يستحق بذلك الشكر والمدح جميعاً ، بل به يستحق العبادة التي لا تستحق إلا بنعمة فقط ، ولم نقل : إنه يجب أن يستحق بذلك ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفعل ما لا يستحق به الشكر والمدح ، لأنه تعالى لا يستحقهما بل على العقاب والذم ، ويحسن منه فعل ذلك من حيث كان مستحقاً ، وإنما أوجبنا استحقاقهما بما فعله من ابتداء الخلق ؛ لأن الفعل قد وقع على وجه يستحق به ذلك على ما بيناه .

وبعد ، فإنه تعالى إذا ثبت أنه يحسن منه تعريض المكلف بالتكليف للرتبة العالية ، وقد علمنا أن ذلك يقتضى وجوب الثواب عليه ، ومن حق الثواب أن يستحق به المدح ، كما يجب أن يستحق بالألا يفعله الذم ، فقد صح استحقاق المدح بما لا يشق من الأفعال ، لما الذى يمنع من أن يستحق الشكر والمدح بابتداء الخلق وإن استجالت المشاق عليه .

على أنه إذا ثبت وجوب العبادة على المكلف فبأن يجب عليه الشكر على نعمة تعالى أولى . وذلك يبين أيضاً صحة ما ذكرناه . وليس لأحد أن يدعى علينا أننا أثبتنا الأصل وهو حسن الابتداء بالخلق بالفرع الذى هو حسن التكليف ووجوب الثواب . وذلك

لأننا إنما أثبتنا بذلك صحة استحقاق الشكر والمدح على ابتداء الخلق ، وقد يمكن أن يعلم قبل هذه المعرفة حسن تسكينه تعالى ووجوب الثواب عليه ، فالكلام مستقيم ، وإن كان ما قدمناه هو الأصل في هذا الباب .

فإن قيل : هَلَّا قلتم : إن ابتداء اختراع الخلق لا يحسن / ؛ لأنه ممن لا يجوز عليه المنافع ، والفعل إنما يحسن متى كان لفاعله فيه نفع أو دفع ضرر .

قيل له : قد بينّا في أول باب العدل أن الفعل قد يحسن وإن لم ينتفع به فاعله ، وقد يصح وقوعه من العالم به لحسنه ، وإن لم يكن له فيه نفع . وبسطنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ماله يحسن من الواحد منا الإحسان والإنعام في الشاهد هو إيصال نفع إلى الغير من دون أن يتقدمه إضرار به ، وذلك لا يصحّ فيما يفعله تعالى ؛ لأنه لا يصح أن ينفع الخلق الذين ابتدأهم إلا بعد أن يُضَرَّ بهم ؛ من حيث خلق فيهم الشهوة التي هي أصل الحاجة ، ونفور الطبع ، ومن حيث لا بدّ من أن يجعلهم ممن يلحقهم الجوع ، وما شاكله ممّا يضحّ بعده الانتفاع ، ومن حيث يجعلهم بحيث يلحقهم المشاقّ العظيمة إذا هو كلّهم ، ومن حيث لا بدّ من أن ينزل بهم الآلام والأمراض ؛ ليصحّ من بعد أن ينفعهم عاجلاً وآجلاً ، وكل ذلك يبين مفارقة فعله للإحسان الحاصل فيما بيننا ، في الوجه الذي حسن وصار نعمة فيجب ألا يكون ذلك حسناً منه ولا إحساناً وإنعاماً ، أولستم تعلمون أن الواحد منا لو فعل بغيره ما أحوجه إلى إزالة المضرة عن نفسه لم يكن محسناً إليه ؛ نحو أن يُمرّضه البرد أو حرّاً ثم يزيله ما عنه ، ونحو أن يجرّحه ثم يداويه ، إلى ما يطول ذكره ، فهَلَّا قلتم : إن ما يفعله تعالى بهذه الميزة في باب القبح ، وفي أنه لا يعد نعمة وإحساناً ، فإن قلتم : إنه لا يصح منه تعالى الإنعام إلا على هذا الوجه فيجب أن يحسن منه ، قيل لكم : إنكم كأناكم حكّم بأن الإنعام لا يصح منه أصلاً ، أو أنه

لا يصحّ منه الإنعام إلا بتقدم القبيح ، وذلك يؤكد لزوم ما أزمناكم .

قيل له : إن خلق الشهوة ليس / يضّرّ في الحقيقة ؛ لأنّ المشتهى لشيء متى لم يقترن ب ٦٧
بشهوته غيرها من ألم وجوع لم يلحقه بها مضرة ، ولذلك قد يشتهى الواحد منا بعد
لناول ما يريده أشياء لا يلحقه مضرة بفقدائها ، وإن كان أو أدرك ما يشتهيه لا تنفع به ،
فلولا أن الأمر كما قلناه لم يتخلّ الواحد منا في كل حال من أن يكون مضرورا ؛ لأنه
لا حال إلا وهناك ما يشتهيه ، ولو أدركه لالتذّب به ، فإذا صحّ ذلك ولم يتمتع أن يخلق
تعالى الحيّ ويخلق فيه الشهوة ولا يخلق معها ما يألم به بل يمكنه من المشتهى فيجب كونه
مُسنا بابتداء ذلك ، وأن يكون فاعلا للنعمة ، من دون مقارنة مضرة ولا تقدم لها .
وفي ذلك سقوط ما سأل عنه .

وإنما يحتاج أن يبين بعد ذلك القول في أنه يحسن منه تعالى أن يكلف ويقول ويعرض
بها للمنافع ، فإن ذلك في أنه نعمة بمنزلة ابتداء النعمة ، وذلك بين في الشاهد ؛ لأنه لا فرق
بين أن يروّح الإنسان عن ناله حرّ شديد ، وبين أن يعطيه الآلة التي يروّح بها عن
نفسه في أنه منعم في الحالين . ولا فرق بين من يطعم غيره أو يعطيه ما يحصل به الطعام
في أنه منعم ، ولا فرق بين أن ينفع ولده ، أو يعرضه بالآداب وغيرها للمنزلة العالية ،
في أن ذلك حسن . ونحن نقصّي القول في ذلك عند بيان وجه الحكمة في التكليف
والآلام . فإذا صحّ ماقدّمناه ثبت أنه تعالى منعم بابتداء الخلق ، وأن إنعامه بذلك يصحّ
وإن لم يتقدمه ولم يقارنه مضرة على وجه .

على أن ما ذكره من الشهوة أو كانت مضرة مع فقد المشتهى لم يجب كونها ضرا
مع التمكن من نيله ؛ لأنّ كون الشيء ضرا أو نفعاً قد يتغير بمقارنة الغير والتعريض / ٦٨
مده . ألا ترى أن إخراج الإنسان الثوب الذي يملكه يكون مضرة إذا عرى من بدل ،
ولا يكون ضرا إذا أخرجه ببدل يوفى عليه في النفع ، فكذلك القول فيما يدفع به المضار .

فإذا صحَّ ذلك لم يجب فيما إذا خلق تعالى الخلق وأعطاهم الشهوة ومكَّنهم من المشتهى ، وأنالهم إياه حتى التذَّوا به أن تكون نعمته مشوبة بالمضرة ، بل جميع ما فعله نعمة ؛ كما أن الواحد منا لو أعطى غيره ما لا ، ثم مكَّنَه من تحصيل مراده بذلك المال ، كان منها ، وكان أعظم نعمة ممن فعل أحد هذين .

على أن الشهوة لو كانت مضرة على ما سأل عنه أوجب أن يقبح من الواحد منا التعمُّد لتقوية شهوته بما يتكلفه من بذل الأموال وغيره . فإذا ثبت حسن ذلك إذا كان متمكِّنا من نيل ما يشتهيه فيجب أن يحسن منه تعالى خالق الشهوة إذا مكَّنَه من المشتهى أو آتاه إياه فالتذَّ به .

فإن قيل : فهل يصح حصول الشهوة ولا تلاحق المشتهى مضرة ؛ نحو الجوع وغيره . قيل له : إنه لا يتمتع وجودها ولا مضرة ، سيما إذا وجدوا معها سائر ما يشتهيه وناله ؛ لأن ذلك لو كان مضرة لم يصح حصول منفعة معقولة ، وفي الجهل بالنفع المحض جهل بالمضرة ، وفي هذا بعض ما فعله ضرورة ، فكيف يقال : إنه تعالى مضر بخلقه إذا خلق لهم الشهوة ؛ وأنالهم المشتهى ، وبدلهم الأمانى . وقد بينا بطلان القول بأن اللذة راحة من مؤلم ، فليس لأحد أن يقول : إنه تعالى إذا شهى إليهم ما نالوه فلا بدَّ من أن يكون مؤلما لهم ، وإن أراحهم منه . هذا ، وقد بينا أن ذلك لو كان مضرة إذا انفرد ولم يجب إذا وجد معه اللذة أن يكون مضرة . فهذا القول ساقط على كل حال .

٦٨ ب

فكيف يصحَّ ما ذكرتموه : من أن ما فعله تعالى هو نفع مخصوص . قيل له : إن الشهوة وإن كانت هي الأصل في الحاجة ، فهي الأصل في المنفعة واللذة ، وكما أنها إذا انفردت عن المشتهى تضر ، فكذلك إذا قارفها المشتهى تنفع ؛ لأنه لولاها لم يلتذَّ بما يناله ؛ كما لولاها لم يضره فقدَّ المشتهى . وإذا صحَّ ذلك ثم خلق تعالى الشهوة مع المشتهى عند ابتداء الخلق فيجب كونه نافعا منها .

فإن قيل: يجوز أن يخلق الشهوة من [دون^(١)] نفور الطبع . قيل له : إن نفور الطبع أقرب إلى ألا يخلق الحي منه ؛ من حيث علم أنه لا يصح أن يقطع جسمه إلا وبألم .
فإن قال : فيجب أن يكون تعالى بخلق ذلك في الحي مضرا به ، كما أنه يخلق الشهوة [كان^(٢)] نافعا ، وذلك يوجب قبح ابتدائه بالخلق .

قيل له : إن نفور الطبع إذا عرى عن إدراك ما يألم به ، فإنه ليس بمضرة ؛ كما أن الشهوة إذا خلت من المشتى أو مما يقوم مقامه لم تكن منفعة ، وهو تعالى وإن خلق الحي بابتدائه من الخلق الشهوة والنفور فإنه إذا مكّنه من المشتى ، أو أناله إياه وأخلاه من إدراك ما ينفر طبعه عنه فيجب كونه محسنا ومنعا .

فإن قيل : أليس القديم تعالى قد يجوز أن يبتدىء الخلق ، ويخلق لهم الشهوة ، ويمنعهم من المشتى ويعوضهم ، كما يصح أن يؤلمهم للتعويض ويكلفهم ، فيجب إذا كان المانع من المشتى في حكم الضرر ألا يكون منعاً عليهم متى خلقهم على هذه الصفة .

قيل له : إن ذلك إن ثبت فإنما يقدح في حسن التكاليف والآلام ، فأما أن يقدح في حسن اختراع الخلق على الوجه الذي قدّمناه ، فبعيد . ومتى ثبت حسن ابتدائه تعالى المطلق على الصفة التي يبتاها فيجب أن يحسن ما سأل عنه ؛ لما سذكروه من بعد ، من أن ما أدى إلى النفع العظيم من^(٣) المضار اليسيرة يكون بمنزلة نفع حاصل ، في أنه حسن ، ولي أن فاعله منعم .

فإن قيل : إذا كان لا يصح منه تعالى الإنعام على الوجه الذي ذكرتم إلا بالانقطاع منه وإفساده ، فيجب أن يكون قبيحا وأن يفارق ما يفعله أحدنا من الإحسان الذي لا يكدره بإفساد ولا قطع .

قيل له : إنما كما ثبت أن النعمة حسنة إذا دامت ، فكذلك إذا انقطعت . ألا ترى

(١) زيادة اقتضاها السياق . (٢) كذا في الأصل . والأولى : « مع » .

أنه يحسن من الإنسان أن يملك غيره ما ينتفع به ، ويحسن منه أن يعيره أوقاتاً ثم يسترجعه ، فما الذي يمنع من حسن إنعامه تعالى بالاختراع على الوجه الذي وصفناه ، وإن كان يقطع ذلك بموت أو غيره ، ولا يكون هذا القطع بفسد للنعمة ؛ لأنها لا تخرج من أن تكون منفعة غير مؤذية إلى مضرة .

فإن قال : إنما سألناكم عن قطع تلك النعم بالموت على وجه يألم بذلك ويفتّم ، ومثل ذلك يقبح في الشاهد ، لأن المعير لغيره ثوباً لو آلمه الاسترجاع لكان فاعلاً فعلاً قبيحاً .

قيل له : إنه تعالى إذا آلم عند الموت فسيعوض على ذلك ، ويصير من هذا الوجه نفعا / على ما نبينه من بعد ، فيجب ألا يؤثر في كون ما تقدم نعمة خالصة . فأما إذا مات من غير ألم فإنه لا يجب أن يعوّض على ذلك ، ولا يؤثر في كون ما تقدم إحساناً . وذلك يبطل القول بأن هذه النعم منه لا تخلص عن مضرة متأخرة .

فإن قال : إن ذلك يستحيل ، لأن من كان في نعمة فلا بدّ من أن يفتمّ بزوالها وانقطاعها ، فيجب ألا تحلّو نعمة من هذا النعم ، وفي ذلك تصحيح ما سألناكم عنه .

قيل له : إنه لا يمتنع منه تعالى ألا يُخطر بباله انقطاع ذلك ، ولا يجعله بصفة من يتفكر فيه ، ثم يعدمه حياته ، من غير ألم ، فتكون النعمة منه خالصة غير مشوبة بألم وغم وإلما [لا^(١)] يبعد ما ذكرته في العاقل المتفكر في أحوال ملاذّه ، ومن كان هذا حاله ولم يخل من النعم بانقطاع النعم فيجب أن يعوّض على ذلك ، فيصير ذلك نعمة تالية لآنم الأولى ؛ على ما نبينه في باب العوض .

ولا يبعد أن يقال : إنه تعالى وإن خافه عاقلاً متفكراً في أحواله فقد جعله بحيث يظن في أكثر الأحوال البقاء ؛ ومع قوة ظنه لذلك يبعد أن يفتمّ ؛ فإذا فاجأه الموت من بعد فقد خلس نعيمه من غم وألم ، فلا يجب ما سأل عنه على هذا الوجه . يبين ذلك أن

(١) زيادة انضمامها المقام .

السرور متى زاد على الغم لم يعتد بالغم . وقد علم أنه إذا قوى في ظنه البقاء في كل حال ، وأن نعيمه الذي هو فيها ^(١) مستدام ، سر بذلك ، ويقل تأثير علمه بأنه سيموت من بعد ، فيحصل الحكم للسرور ، ويخرج الغم من أن يكون مؤثرا لمقارنة السرور له ، وإن كان لو انفرد لأثر .

وبعد / فلو ثبت أن إنعامه تعالى لا يخلص مما قاله ، لكان لا يؤثر في حسنه وكونه لعمه ؛ لأن اليسير من الغم لا يؤثر في عظيم المنفعة ، بل متى لم يتم النفع إلا به لم يعتد به أصلا ، وكل ذلك يبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا كان إنعامه تعالى لا يخلو من حرّ وبرد وضرر وآلام فيجب ألا يحسن وأن يفارق إحسان الواحد منا إلى غيره الخالي من جميع ما ذكرناه .

قيل له : إن جميع ما ذكرته مما يجوز أن يخلو الخالي المشتهى المتمكن من شهوته منه ، على ما قدمناه من قبل . وإنما فعله تعالى لضرور من المصالح ، ولنفع الخلق ، وذلك يبطل ما سأل عنه . فأما القدر الذي بضر منه بالبعد فإنه تعالى سيعوّض عليه إذا كان لا بدّ للبعد من أن يتعرض له ، وقد أحوج به إليه . فأما إذا تعرض للبرد والحرّ مختاراً لمنفعة أو غيرها فذلك مما لا يستحقّ به عوضا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن مافعله تعالى من الإنعام بالاختراع وغيره لا يحسن ؛ لأنه لا ينفعك من وجوب الحاجة إليه تعالى ، وذلك نقص يلحق المحتاج ، ويوجب قبح ما يفعل به من الإحسان ، وليس كذلك حال ما فعله الواحد منا من الإحسان لغيره ؛ لأنه لأنه لا يوجب كونه محتاجا إليه لا محالة ولو أنه جعله بحيث يجب أن يحتاج إليه ويتذلل له ، لكان ذلك يؤثر في كونه منما ومحسنا .

قيل له : إن وجوب حاجته إلى الله تعالى لا يؤثر في كونه منما كما لا يؤثر في كونه

(١) كذا في الأصل ، أي في الحياة مثلا . والأولى : « به » .

نافعا له منفعة ؛ لأنه يؤدي إلى مضرة . وإنما صيره ممن يصلح أن ينفعه دائما ، وعرفه أنه المختص بصحة الإنعام عليه ، وذلك مما يُعظم موقع إنعامه ؛ ولا يقبح في الشاهد أن يصير الوالد ولده بالصفة / التي يحتاج معه إلى إنعامه عليه ، ويتضمن له إدامة الإنعام عليه ، وذلك بسقط ما سأل عنه ، ويُبطل القول بأن ذلك نقص إلا أن يراد بالنقص كونه محتاجا في الأصل ، وهذا إنما يثبتته نقضا من حيث كان لا يصح إلا على الحدث الذي يجوز العدم عليه ، ووقوع القبيح منه إن كان قادرا ، ويجعل كون الغنى غنيا بخلافه ، من حيث لا يوجب ما ذكرناه ولا يقتضيه ، فأما أن يؤثر ذلك في كون ما فعل به النعم إحسانا فبعيد .

فإن قال : إن من يرجو تفضل غيره ويكون حاله موقوفا على عطاياه ، فلا بد من أن ياحقه النعم والنقص ، وذلك يجد الواحد منا لما يأخذه على جهة الاستحقاق مزية على التفضل ، وربما تحمل كل مشقة في الامتناع من تناول التفضل ، ويتحمل السكاف في تناول المستحق ، وكل ذلك يبين أن إنعامه تعالى لا يخلص عما يكدره من الشوائب . قيل له : إن النعم والأنفة إنما يلحقان بالتفضل الواصل إليه ممن لم يخلقه ويحببه^(١) وينعم عليه بسائر أحواله ، فأما من هذا حاله فلا يجوز أن ياحقه ما ذكرناه ، ولذلك لا يأنف أحدنا من تفضل من رباه وعلمه ، وموته ، وأشاد بذكره وعرضه للرتب العالية ، بل يتوصل بكل جهد إلى تحصيل التفضل من جهته ، وإنما يأنف من تفضل من تقصر منزلته عنه ، أو يظن أنه يمن عليه بالعطايا أو ينتقص حاله عند الناس بإفضاله عليه ، ويؤدبه ذلك إلى مضار . والقديم تعالى فهو الخترع ، والمُجْهِ ، والجاعل للعبد بالأوصاف التي معها ياتد وينعم ، فكل ما يصل إليه لا بد من كونه نعمة من قبله ، فيجب أن يكون / وجوب حاجته إليه وأمره له لعمه بما يؤكد نعمه ، ويوجب عظيمها .

(١) في الأصل : رحمه .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أنعم بما ذكرتموه من الاختراع وغيره ، فلا بد من كونه غير منعم عليه ^(١) ، بل هو أعظم مما فعله من النعم أو فعله ؛ لأنه قادر على ما لا نهاية له ، وهذا يوجب كون نعمته قبيحة ؛ لمقارنة الإساءة لها ، وكونه غير مستحق للمدح ؛ من حيث أخذ بالواجبات التي هي أعظم ما فعله من النعم .

قيل له : إن ما يقدر عليه من النعم المبتدأة غير واجب عليه عندنا ؛ لأنه لو وجب فلذلك لأدى إلى وجوب ما يستحيل منه إيجادها ، وهذا لا يصح ، فيجب بطلان ما سأل السائل عنه . فإذا بطل القول بأنه تعالى قد أخذ بالواجب ، وجب كونه مستحقا للشكر على ما فعله من النعم . ولو ثبت أن ذلك واجب عليه لم يجب أن يكون مسيئا إلى العبد بأن لم يفعله به ؛ لأن ذلك يؤدى إلى ألا يقدر على الانفكاك من الإساءة ، وإذا بطل ذلك لم يظهر حال إحسانه إلى العبد الذى اخترعه ، وجعله بالصفة التى ذكرناها .

وإنما أزمنا المجبرة القول بأنه لانهمة له على العبد من حيث خلقه ليُضِرَّ به ، ويستدرجه إلى ما يؤدى به إلى دوام العقاب الذى لا يستحقه ، فلذلك قلنا : إنه تعالى يجب أن يكون مسيئا إليه وظالما له ، وألا يعتمد بيسير إحسانه إليه . وليس كذلك ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الواحد منا لا يخرج من أن يكون منعمًا على غيره ؛ من حيث لا يفعل به ما يقدر عليه من الإنعام الزائد على ما فعله . وكل ذلك يبين سقوط ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا خلقه مشتبها فلا يخلو من أن ينيله ما يلتذ به على جهة الاضطرار ، وهذا يوجب نقص حال الملتذ على حسب ما / يقولونه فى أهل الجنة ؛ أنه لا يجوز كونهم مضطربين إلى أفعالهم وملاذمهم ؛ لما فيه من انتقاص حال الملتذ ، وذلك يؤثر فى كون اللذة

(١) كأن فى السلام بعده سقطا ، والأصل : « إذ حرمه فضلا كثيرا » مثلا .

نعمة أو تمكينه من نيل ما يشتهي ، فلا بدّ من أن يلحقه التعب على الحسد الذي يفعله الواحد منا في أكله وتصرفه . وذلك بنقص النعمة ؛ فيجب أن يؤثر ما ذكرناه في كون مافعله نعمة وإحسانا ، ويوجب ألا يستحق به شكرا ولا مدحا .

قيل له : إنه تعالى إن اضطره إلى نيل ما شهّاه إليه فإنه يكون منعمًا عليه ، وكذلك إن مكّنه منه ، لأنه لا يعتمد في باب الملاذ بتناولها باليد والمضغ وماشاكلها ؛ لأن ذلك عند العقلاء لا ينقص النعمة ولا يؤثر فيها متى كان ما يناله يناله على الحَدّ الذي يشتهي ، ولذلك يكون الواحد منا منعمًا على الجائع متى مكّنه من الطعام ، ولا تؤثر حاجته إلى تناوله وأكله في كون مافعله نعمة ، وإنما تنقص على الإنسان اللذة متى لم يصل إليها إلا بكثرة وكلفه ، فأما أن يؤثر فيه ما قال فبعيد .

وإنما قلنا : إنه تعالى لا يجوز أن يوصل الثواب إليهم على وجه الضرورة ؛ لأن من حق الثواب أن يصل إلى المثاب على أعلى منازل النعم والمنفعة . وكونه متخيرًا فيما يتناوله هو أعلى في اللذة من كونه مضطرا . ولا يجب إن قصر حاله عن حال غيره من الملاذ ألا يكون نعمة . ولذلك جوّزنا أن ينعم تعالى على من ينتدبه^(١) في الجنة على هذا الحد من جهة العقل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا لم يصح أن ينعم عليه بالما كول وغيره من الملاذ إلا مع إحواجه إلى التغوط ، ومعالجة الروائح الكريهة ، إلى ما شبه ذلك ، فيجب كونه مشوبا وخارجا من أن يكون نعمة حسنة .

١٧٢ قيل له / : إنه كان لا يتمتع منه تعالى أن ينيله الملاذ من دون ما سألت عنه ؛ لأن الحاجة إلى ما ذكرته ليست واجبة حتى لا ينفك الحى منها ، ولذلك نقول في أهل الجنة :

(١) في الأصل : « يدعه » من غير لفظ . وكان المراد : يدعه إليها من غير أن يكون ذلك ثواب عمل .

إنهم لا يتفوتون ، ولا يحصل في جسمهم ما يتأذى برأئحته ؛ فإن ما يفتاؤونه يخرج عرقاً في جسمهم طيب الرائحة ، فلو صح ما سألت عنه لوجب إذا خلقهم على هذا الحد أن يكون ممتعاً ومحسناً ، وأن يكون إذا أحوجهم إلى ما سألت عنه أن يحسن منه ذلك للمعوض بالآلام ، ولا يؤثر ذلك في حسن إنعامه تعالى عليه .

هذا وقد علمنا أن العبد قد يخلو من التأذى بهذه الأمور ، فلا يؤثر في كون ما فعله الله تعالى به نعمة ، وقد يجوز لتأذى به أن يقل تأذيه بالإضافة إلى عظيم النعم ، فلا يؤثر في حسنه وكونه نعمة . وقد يجوز من الله تعالى أن يجعل شهوته فيما لا يُعقب هذه الأمور بالعادة ؛ نحو سماع الأصوات ، والنظر إلى الصور ، وشم الأرايح الطيبة ، على ما نقوله في الملائكة عليهم السلام . ونحن ننبين من بعد أن الأكل لا يجب أن يُعقب ما قاله ، وإنما يحصل ذلك في الشاهد بالعادة ، ولذلك اختلفت ^(١) فيه ، وصار حصول الأكل وغيره في بعض الحيوان مستحيلاً إلى صلاح ، وإلى رائحة طيبة ، فذلك لم ينقصه في هذا الموضع .

فإن قال : إنه تعالى إذا شئى إليه الشيء فيجب كونه مشتهياً لأمثاله ؛ لأن الشهوة لا تختص في التعلق ، وذلك بوجوب أن العبد لا يخلو في كل وقت من أن يكون مشتهياً لأمر لا يصح أن يناله ، وذلك ينقص النعمة ويوجب قبحها .

قيل له : إنا قد بينا أن كونه غير مدرك لما يشتهيه لا يوجب كونه مضروراً وألماً أو معتماً إذا لم يسكن في الحال نائلاً لأمثاله ، فكيف به إذا كان نائلاً لبعض ما يشتهيه على وجه لا يصح أن يزيد عليه . وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : أليس قد ينال ما يشتهيه بعد تقدم استيفاء الطعام ويضر ذلك به ، فيجب

(١) كأن المراد : اختلفت الأجناس أو الحيوانات .

ألا يكون تعالى منعما عليه بهذه الشهوة الزائدة ، وبالتمكن من هذا المشتهى ، ولا فرق بينهما وبين ما تقدم . وذلك يبطل القول بأنه منعم على العبد .

قيل له : إن هذه الشهوة الزائدة لا يمنع أن ينال المشتهى عند وجودها ولا يتأذى به . لأن هذا الضرب من التأذى هو بالعادة ، ولذلك تختلف أحوال العباد فيه ، فمنهم من تلحقه التَّخَمَّة بقدر لا يؤثر في غيره هذا التأثير ، وإذا صح ذلك لم يمنع ألا يفعل تعالى ذلك ، فتكون النعمة خالصة من الشوائب . فأما إذا كانت العادة هذه فإنه تعالى يمنع من نيل ذلك المشتهى ، فيكون كالتكليف المؤدى إلى النفع أو لعوض عليه ، أو بفعل المصلحة على ما ينبت من بعد . وكل ذلك يبين فساد ما سأل عنه .

فإن قيل : إنكم شرطتم في حُسن فعله تعالى اختراع الخلق على الصفة التي ذكرتم أن يكون خلقه لينفعه ، وأن يلتفتي عنه وجوه القبح ، فيبتدوا كلا الأمرين لئيمكم ما ذكرتم .

قيل له : إنا قد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبيننا أن ما يفعله لابد من كونه حسنا ، وإذا ثبت أن خلقه للحج لا يحسن إلّا على هذا الوجه وجب القضاء به ، فلذلك قطعنا على أنه تعالى قد أراد بخلقهم أن ينفعهم ؛ لأنه لو لم يكن له في ذلك غرض لكان في حكم العبث ، وذلك يمنع من أن يريد اختراع الخلق وإحداثه فقط . فأما وجوه القبح فقد علمنا انتفاءها عنه ؛ من حيث ثبت أنه تعالى لا يفعل القبايح . ولأن وجوه / القبح معقولة ؛ وقد علمنا انتفاء جميعها عما خلقه . ولا يخلو بعد ذلك السائل فيما سأل عنه من أحد وجهين ، إما أن يدعى ثبوت وجه من وجوه القبح قد علمنا انتفاءه عما خلق ، وسقوط ذلك ظاهر ، أو يدعى ما الطريق إلى انتفائه عما خلق الاستدلال ، فالتوصل إلى نفيه عملية الدلالة المتقدمة على أنه لا يفعل القبيح . فأما إذا لزم على هذا الكلام ما ليس من وجوه القبح فوجه إسقاطه أن يبين أنه ليس من هذا القبيل أصلا .

وقد مضى فيما أوردناه من الأصول ما يفارق ذلك ، وبيننا القول فيه ونهنا على طريق الكلام في نظائره . وذلك يغنى عن إيراد كل شبهة في هذا الباب .

ذكر ما يسألون عنه في هذا الباب

قالوا : إذا كانت اللذة لا تكون إلا راحة من مؤلم ، فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق ، ويوجههم إلى الاستراحة مما هم عليه ، كما لا يحسن أنزال الضرر بالغير مع فعل ما يدفع به عنه .

وهذا مما قد بينا فساد من قبل ، ودلنا على أن اللذة لو كانت راحة من مؤلم لم يصح من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، ولا اختلفت أحوال المنافع عندهم ، وبيننا سائر ما يتصل بهذا الباب . فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يخلقهم لينفعهم ، ولا يكون بخلفه إيها مضرًا ، بل يكون مبتدئًا لمنفعة ، وخالفًا لم لأجلها ، على ما فصلناه من قبل ، وصار فعله تعالى من هذا الوجه بمنزلة إنعام الواحد منا على غيره ابتداء في باب كونه حسنًا وإحسانًا ، وفارق حاله حال من أنزل بغيره مضرة ودفعها عنه ؛ لأننا قد بينا أن ما فعله تعالى هو / ابتداء نعمة ومنفعة ، فعمله على ما قلناه أولى .

٧٣ ب

ولو ثبت أنه أخرتم دفع المضرة لوجب كونه محسنًا بدفع ذلك ، وإن كان مسيئًا أنزال المضرة في الابتداء فلا يجب أن يكون جملة هذا الفعل قبيحًا . وكذلك نقول فيمن أضر بغيره ثم رام دفع الضرر عنه فإنه محسن في الثاني ، وإن كان مسيئًا في الأول . ويجب أن ينظر في حاله ، فإن كان الإحسان أعظم أزال الذم المستحق بالأول ، وإن كانت الإساءة أعظم أحبط الذم المستحق عليها ما استحقه من المدح .

سؤال

قالوا : إنه تعالى يخلق الشهوة قد صبر العبد محتاجًا إلى نيل المشتهى ، وهذا في حكم

الضرر ، فإذا لم يصحّ منه تعالى أن ينفعه إلا بهذه المقدمة فيجب ألا يحسن منه اختراعه أصلاً ؛ من حيث لا يتمّ إلا بإزالة الضرر به .

وهذا قد بينّا فسادَه من قبل ، ودلّلنا على أن مجرد الشهوة لا تكون مضرّة ، دون أن يخلو من المشهوى على بعض الوجوه . وذلك يبطل ما سأل عنه ، ويبينّ فسادَه أن العاقل إذا استحسن أن يقوّى شهوته بإنفاق الأموال لتزداد ملاذّه ، فما الذى يمنع من حسن خلقه تعالى الشهوة ، وتمكينه من المشهوى .

وبعد ، فلو لم تحسن الشهوة لم يحسن الإنعام أصلاً ، لأنها الأصل في النعم ؛ من حيث لا يتمّ الالتذاذ إلا معها ؛ كما أن الحياة أصل فيها ؛ من حيث لا يصحّ الإدراك إلا معها . وكل قول يؤدّى إلى بطلان صحة الإنعام أو حسنه يجب فسادَه .

سؤال

فإن قيل : إذا كانت الشهوة تتعلق بالقبيح والحسن جميعاً ، ويستحيل فيها الاختصاص في / باب التعلق فيجب ألا يصحّ منه أن يُنعم عليه على وجه [لا^(١)] يخلص النعم من وجه القبح ؛ لأن تعلق الشهوة بالقبيح يوجب قبحها .

قيل له : إن تعلق الشيء بالقبيح لا يقتضى قبحه ، كما أن تعلقه بالحسن لا يقتضى حسنه . ولذلك حسن العلم بالقبيح والظنّ له على بعض الوجوه ، وإن تعلقاً بالقبيح ، فلذلك حسن العلم بالقبيح والظنّ له . ويقبح إرادة الحسن ممن لا يطيقه ، وإن تعلق بالحسن . فإذا صحّ ما قلناه ، وجب أن يعتبر في قبح ما يتعلّق بالقبيح والحسن أو حسنه سوى ما قاله السائل . هذا لو ثبت في كل الشهوات أنها تتعلق بالأمرين ، فأما وفيها ما لا يتعلّق إلا بالحسن إذا كان متعلقاً بأفعاله تعالى : من الألوان والطعوم والأراييع فالذى أورده باطل . وإنما يصحّ ما قاله فيما يتعلّق بالسوء ، أو اللذة الحادثة في الجسم ،

(١) زيادة اقتضاهما القام .

أو نيل المأكول ؛ لأن ذلك قد يقع من العباد على وجه يقبح . فلو أنه تعالى خلق خلقا ، وجعل شهوته في الأمور الحسية فقط ، لوجب كونه منميا ، ولزال الطعن بما ذكره .
فإن قال : إنما قدحت بما أوردته في خلقه تعالى الخلق على الصفة التي نخدمهم عليها في الشهوات . فتقديركم لما قدرتموه لا يؤثر في كلامي .

قيل له : إنا بينا بما قلناه أن الشهوة لا يجب أن تكون قبيحة على كل حال على ما قدرته ، فإن ما أوردته إذا سلم لم يوجب قبح الاختراع على كل حال ، وإنما يوجب قبحا على حال دون حال . فأما إذا قصدت بالسؤال الطعن فيما وجدنا عليه أحوال المخلق من كونهم مشتهين القبيح ، فالذي يبطل ذلك أن تعلق الشهوة بالقبيح لا يوجب قبحها ؛ كما لا يجب قبح العلم بالقبيح والظن له والخبر عنه .

فإن قيل : حمل الشهوة على الإرادة أولى لمشاركتها في كونها داعية إلى نيل المشتبه ، فسكنا تقبح الإرادة إذا تعلق بالقبيح فكذلك الشهوة .

قيل له : إن الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح ، وإنما يفعل للداعي الذي له يفعل المراد ، لا أنها داعية في الحقيقة ؛ لأن من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدمه ، والإرادة بمقارن^(١) إذا كانت اختيارا وإيثارا . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فلا يصح أن تحمل الشهوة على الإرادة . فهذه العلة مع أنها مفقودة في الأصل موجودة في الفرع . هذا وهي غير موجودة في الفرع على كل حال ؛ لأن الشهوة متى خلّت من أن يعلم المشتبه حالها وحال متعلقها لم تكن داعية ، فالداعي إذا هو كون المشتبه عالما بأنه مشته للشئ ، وأنه ياتئذ به إذا تناوله ، أو كونه ظاننا ، دون نفس الشهوة ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

(١) في الأصل : مقارن « من غير أن يأتى مقارن . والظاهر ما أثبتنا

فإن قال : إذا قلتم إنه تعالى لو خلق في العاقل شهوة القبيح ، ولم يكلفه الامتناع منه لكان مغرّبا بفعله ، ولقبح منه ذلك ، فقد أوجبتم بذلك كونها داعية إلى القبيح ، وهذا ينقض ما ذكرتموه الآن .

قيل له : إنا جعلناها سببا لكونه مغرّعى بالقبيح ؛ لأنه إذا كان عاقلا ، وعلم من نفسه كونها مشتهية ، دعاه ذلك إلى نيل المشتهى ، فإذا لم يحش من نيله العقاب والدم كان إلى فعله أقرب . وهذا موافق لما قلناه الآن .

فإن قال : إنه وإن وافقه ، وزال لما يئتموه النقض عن كلامكم ، فإن ما حكيت به يبطل قولكم من وجه آخر ؛ لأن الشهوة إذا / كانت سببا للإغراء بالقبيح فيجب كونها قبيحة ، كما أن الإرادة لما صح بها الأمر بالقبيح كانت قبيحة . ١٧٥

قيل له : إنه إنما يكون إغراء بالقبيح على وجه دون وجه ، فمتى مُكّن المشتهى من نيل الحسن ، وأغنى بذلك عن القبيح ، خرجت من أن تكون إغراء ، كما يخرج بالتكليف من هذه الصفة ، فيجب أن تكون حسنة إذا خلقها الله تعالى مع التمكن من المشتهى الحسن ، أو مع التكليف . وفي ذلك إبطال سؤاله . فأما لو أوجدها تعالى في عاقل مع فقد هذين الأمرين كان يجب كونها قبيحة ، لأنها إما أن تكون إغراء بالقبيح ، وإما أن تكون عبثا ، على ما نبينه من بعد . ولا تقبح في هذه الحال من حيث تعلقت بالقبيح ، لأنه كان يجب قبحها وإن حصل معها الوجهان اللذان قدمناهما . وكان شيخنا ^(١) أبو إسحاق رحمه الله يعتل في هذا الباب بأن الشهوة لا أصل لها في الشاهد يعتبر به حالها في حسن أو قبح ؛ كسائر الأجناس . فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وثبت أنه خلقها مع تعلقها بالقبيح والحسن ، فيجب أن يعلم بذلك أن تعلقها بالقبيح ليس بوجه لقبحها ، وإلا لم يكن ليخلقها أصلا .

(١) هو إبراهيم بن سيار النظام من رواس المعتزلة مات فيها بين سنتي ٢٢١ ، ٢٣١ هـ . وهو شيعي في المذهب فإنه لم يلقه .

وبعد ؛ فإذا صحَّ بما بينته في باب التكليف أن التكليف لا يتم إلا بشهوة القبيح ، ونفور الطبع عن الواجب ، وثبت حسنه ، فيجب القضاء بحسنهما جميعا على كل حال ، ما لم يحصل فيهما وجه من وجوه القبح .
وقد وقف شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن أكل عقله ، وشهَّى إليه القبيح ، ولم يرتضه للثواب ما الذي يكون ضررا ؟ آلهشوة أم المعرفة ، وذلك مما نبينه بعد إن شاء الله .

سؤال /

٧٥ ب

فإن قيل : إذا كان مع خلقه تعالى الحى المشتهى يصحَّ وصول المضار إليه ؛ كما « صحَّ انتفاعه ، فلم صار بأن يكون خلقه له نفعا أولى من أن يكون ضررا . أو ليس لا يصحَّ أن يُظلم وينزل به المضار إلا لأنه قد خلق حيا ، وخافى فيه نفور الطبع . فيجب ألا يكون ذلك حكمة ممن فعله .

قيل له : إن خلقه تعالى الشهوة مع التمسك من المشتهى يجب كونه حسنا ؛ من حيث أن إحسانا ونعمة ، وإن^(١) تمكن الغير من ظلمه عند ذلك . وبفارق ذلك ما يقوله : من أن الانتذاذ بالخبيص المسموم لا يوجب كونه نفعا ، ولا يخرج من كونه ضررا . وذلك لأن الضرر الذى يقع عقب تناوله كالموجب بالعادة ؛ لأنه تعالى وإن ابتدأه فقد أجرى العادة بذلك على وجه لا يجوز أن ينقضها ؛ وما أدنى إلى الضرر العظيم بقبح ، وإن اختصَّ بهم يسير . وليس كذلك ما قد يحصل من الضرر بظلم الواحد من غيره ؛ لأنه ليس له وجوب عن خلقه إيّاه حيا ، ولا هو واجب بالعادة ، فلا يجب أن يقاس على ما قدمناه .
وأما ما طعنهم على حسن الاختراع بهذا الكلام .

(١) سقط هذا الحرف في الأصل .

سؤال

فإن قال : إذا كان خَلَقَهُ تعالى الحى لينفعه بالتفضل لا يتم إلا مع تكليف وأمراض يُنزِلُها به وبغيره ، وكانا قبيحين ؛ لما فيهما من الضرر الذى قد فعل لمن لا يختاره بل يكرهه ، فيجب كون الاختراع قبيحا .

قيل له : إنا سنبين من بعد حسن التكليف ، ووجه الحكمة فيه ، وكذلك حسن الآلام والأمراض بالتعويض ووجه الصلاح فيه . وفى ذلك إبطال ما ظنفته ؛ لأنك بنيت السؤال على أنهما ، إذا قبحا وجب قبح ما لا ينفك/منهما ، فإذا بينا حسنهما فقد سقط كلامه . وبعد ، فإننا نجوز نعرى الاختراع من التكليف والأمراض ؛ لأنه تعالى لو خلق الخلق مشتهيا ممكنا من الملائكة ، ولم يجعله بصفة المكلف لصح وإن لم يكلفه أصلا ، ولصح ألا يؤلمه ويمرضه ، ويمنع غيره أيضا من الظلم ويشغله عنه . وفى ذلك سقوط ما سأل عنه . ونحن نبين من بعد أن التكليف غير واجب ، وأنه كان لا يمتنع منه تعالى أن يمتنع الحى المشتهى وإن لم يكلفه أصلا .

سؤال

فإن قيل : إذا كان تعالى إنما يمتنع الخلق فى الابتداء بجوده ورحمته ، وحكمته ونظره لمن خلقه ، وكانت هذه الأوصاف حاصلة فيما لم يزل ، فيجب كونه خالقا لم يزل ، وإن حصل حكما بعد مالم يكن كذلك لزم أن يكون حكما لعلته ، وتلك العلة إذا كانت محدثة وإنما يفعلها لحكمته اقتضت علة أخرى ، وفى ذلك إثبات مالا نهاية له . ومتى قلتم : إنه فعل الفعل لا لحكمته وجوده لزمكم أحد أمرين : إما أن يكون فاعلا له لعله موجبة ، وذلك يؤدى إلى إثبات مالا نهاية له من العال ، أو أن تقولوا : إنه يفعل لطبعه كما يقوله التنوية فى النور والظلمة ، أو يلزمكم القول بأنه عابث بفعله !

لأن العبث لا يفيد إلا كونه واقعا لا لغرض ولا لعلّة . فإذا أذى القول بإثبات الصانع أو إثبات الاختراع إلى ما قدمناه فيجب القضاء بفساده .

قيل له : إنا قد بينّا من قبل أنه لا بدّ من إثبات محدث للحادث ، ولا بدّ من لونه قديما ، وبينّا أنه لا يصحّ كونه فاعلا لعلّة موجبة ؛ لما فيه من وجوه الفساد التي أوردناها / في الفصل المتّقدم . وذلك أيضا يبطل ما يقوله بعض الجهّال من أن العالم فعل الفاعل ، فهو قديم ؛ لأنّ فاعله علّة في وجوده ؛ من حيث كان لا بدّ للجوّاد من وجود ؛ لأنّ ذلك يحيل معنى الفعل ، وحقيقة الفاعل ، ويوجب ألا يكون ماحمله فاعلا . والله بأن يكون كذلك أولى من الفعل أن يكون علّة له . وقد دللنا من قبل على أن الله ديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة في هذه الصفة توجب الاتفاق في الذات ، حتى لا يصحّ في أحد القديمين أن يختصّ بصفة لذاته إلا ويجب أن يشاركه الآخر فيها ؛ فإذا صحّ ذلك بطل ما قالوه .

ومثله يبطل القول بأن الفاعل يفعل لطبعه ؛ لأنّ ذلك ينقض كون الفاعل فاعلا . وقد بينّا فساد ذلك أيضا في باب التولّد ، ودللنا على أن الطبع لاحقيقة له ، وأنه بمنزلة لفظة الكسب التي يتعلّق بها أصحاب الخلق . وقد بينّا من قبل أنه تعالى لا يجب كونه سائبا باختراع الأحياء على الصفات التي قدمنا ذكرها ؛ لأنّ العايب هو من لا غرض له فيها بفعله ، فأما إذا فعل الفعل لغرض يقتضى حسنه فيجب خروجه من كونه عبثا ، وبأنّ أنه تعالى يخلق الحيّ المشتهي لينفعه بالوجوه التي يصحّ أن ينفع عليها ، ومن ليس بهيئة لينفع به على الوجه الذي يمكن فيه ، وذلك يخرج خلقه لهما من كونه عبثا . ولسنا نقول : إنه تعالى يختراع الخلق لجوده ؛ لأنّ الجواد إنما يوصف بذلك لفعله الجود ، ولا يصحّ أن نقول : فعل الجود لأنه فعل الجود ، لما في ذلك من تعليل الشيء بنفسه ، على ما قلناه : من أنه لا يجوز أن يجعل وجود السواد علّة في كونه أسود . ولا نقول أيضا :

إنه يفعل / الفعل لرحمته ؛ لأن الرحمة هي النعمة ، والراحم يوصف بذلك لأنه يفعل
الدمعة ، ولا يجوز أن يقال : فعل النعمة لأنه فعل النعمة ، لما فيه من الفساد . وكذلك
فلا نقول : إنه سبحانه يخلق الخلق لحكته إذا أريد بكونه حكيمًا أنه فعل الحكمة ؛ لأنه
يؤدى إلى تعليل الشيء بنفسه . فأمّا إن أريد بذلك أنه عالم فلا يمتنع من أنه تعالى يفعل
الفعل الحكم لكونه عالمًا ، ولا يمتنع أن يقال : إنه يحسن منه الحسن لكونه عالمًا
بصفته ، لأنه لو لم يكن كذلك كان لا يحسن إذا كان وجه حسنه يتعلّق بكونه عالمًا به على
بعض الوجوه . كما لا يمتنع من القول بأنه لا يفعل القباح لكونه عالمًا غنيًا .

فأمّا نظره تخلّقه فالمراد بذلك إنعامه عليهم ، وتعرضه لهم للمنافع ، وذلك لا يجوز
أن يجعل علّة في كونه فاعلا ، لما قدمناه . وقد يوصف الفاعل بأنه ناظر لغيره ، وبمعنى
بذلك أنه عالم بأن مافعله نظر له ، فعلى هذا الوجه لا يمتنع وصفه تعالى بأنه ناظر لخلقه
بفعل الشهوة والحياة ، وأمّا بخلقهم فيبعد أن يقال ذلك ؛ لأن الذى يكون ناظرًا للخلق
يجب كونه غير إلّهم . وهذه الجملة تسقط ماسأل عنه .

فأمّا الكلام في أنه تعالى إذا فعل الفعل لحسنه فلا يجب أن يكون فاعلا له من قبل ،
ولا فاعلا لما لانهاية له . فقد قدمنا فيه ما ينفى ، فلذلك لم نعد الآن .

سؤال

فإن قيل : لو فعل تعالى الحكمة باختراع الأنام لم يخل من أن يصير حكيمًا بذلك ،
فلو كان حكيمًا من قبل لم يصح كونه حكيمًا بخلقهم ، ومالا يسكون فاعله حكيمًا .
لا يسكون حسنًا ، ومالا يكون / حسنًا من فعل العالم يجب كونه قبيحًا ، وذلك بنقض
كون فاعله حكيمًا ؛ وإن كان حكيمًا عند فعله له فيجب أن يسكون سفيها من قبل ، لأن
كل حى ليس بحكيم يجب كونه سفيها ، وكل ذلك يوجب فساد قولكم في هذا الباب .

قيل له : إن القديم تعالى فيما لم يزل يوصف بأنه حكيم عالم ، ونحيل كونه سفيها ، لا لأن ذلك يضاد كونه حكيما ؛ لأن السفيه إنما يكون سفيها بفعل بعض القبايح في تعارف المتكلمين ، وإن كان في اللغة يفيد كونه خفيفا . فلذلك أعلنا كونه تعالى سفيها ، لا لأنه يضاد كونه حكيما ، وذلك يبطل قولهم إنه إن لم يكن حكيما فيجب كونه سفيها ، لأننا قد أثبتناه حكيما وبيننا استحالة السفه عليه ، وكونه عالما لا يمنع من كونه حكيما بمعنى فعل الحكمة ، لأن إحدى الصفتين تفيد خلاف ما تفيده الأخرى ، وإذا صح ذلك لم يمنع ثبوت أحدهما من تقدم الأخرى ، فلذلك أثبتناه حكيما على أحد الوجهين عند فعل الحكمة والحسن ، ولا يوجب ذلك كونه سفيها من قبل لما بيناه في حقيقة السفه ، وإن كان حكيما لم يزل بمعنى كونه عالما .

سؤال

فإن قيل : خبرونا عن اختراعه تعالى للخلق أتقولون : إنه فضل وتفضل وصلاح ، أم لا ؟ فإن أثبتتم ذلك لزمكم أن يكون تعالى بفعله ذلك فاضلا وصالحا ، فإن جاز أن يفضل ويصلح بما يخلقه جاز أن يشرف به ويعزّ به كالواحد منا ، وإلا فإن جاز أن يفعل ما ذكرناه ولا يكون به صالحا فاضلا ، ويفارق حاله حالنا ليجوزن مآلاته المحيرة / من أنه يخلق الخلق لا معنى ولا يكون عابثا ، ويفارق حاله حالنا .

قيل له : إنه تعالى لا بد من أن يكون متفضلا منعمًا محسنا بما يخلقه ، ويكون فعله إحسانا ونعمة وفضلا وصالحا ، ولا يمتنع كون فعله شرفا لغيره ؛ كما يكون فضلا على غيره ويكون عزّا لغيره ، ولا يجب أن يوصف بأنه فاضل ؛ لأن الفاضل لا يوصف بذلك اشتقاقا من فعل الفضل ؛ لأنه لو فعل الفضل ثم أحبطه لم يوصف بذلك ، والإحباط لا يزال الأسماء المشتقة ، وإنما يوصف بذلك لاختصاصه بمرتبة يقتضيها فعله ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلذلك لا يوصف من فعله الفضل فاضلا كالواحد منا .

فهذا هو الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى أوّل الأبواب ^(١) . وقال فى موضع آخر ما يدلّ على أن هذه الصفة تفيد كون الفاضل مستحقاً للمدح فقط ، وأنه إنما لا يجرى على القديم لإيهام أو سماع ، وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث فعل الفضل أن يسمّى فاضلاً . فأمّا وصف الصالح بأنه صالح فإنما يفيد كونه على صفة ، ولا يفيد أنه فعل الصلاح ، ولذلك قد يوصف الجواد بأنه صالح ، كما يوصف الحى ، ويوصف بذلك بعض الإنسان ، كما يوصف به جملة ، ولذلك لو أحبط صلاحه لم يوصف بأنه صالح . وإنما يوصف الإنسان بأنه صالح فى الدين متى استقامت طريقته فيه ، واستحقّ المدح والتعظيم ، وكل ذلك يوجب أنه تعالى لا يجب وصفه بأنه صالح من فعل الصلاح ، وإنما يجب أن يوصف بأنه مصلح لغيره بأن / فعل الصلاح به ، كما يوصف بأنه مفضل على غيره ومتفضل عليه من فعل التفضل .

ب ٧٨

فأمّا الشريف فإنما وصف بذلك فى الأصل من علو المسكان وارتفاعه ، وتوسّع بذلك فى علو المرتبة بالنسب وغيره ، ولم يجر ذلك عليه اشتقاقاً من فعل الشرف ؛ لأنه لو فعل ارتفاع غيره لم يوصف بهذه الصفة ، فإذ لا يجب وصفه تعالى بأنه شريف ، وإن فعل الشرف الذى بشرف به غيره .

فأمّا العزيز فإنما يوصف بذلك ؛ لأنه لا يلحقه ذلّة من منع ما يريد ولا قهر ، والقديم تعالى فيما لم يزلّ قادر لنفسه ، فلا يجوز أن يمنع من مراده ، ولا أن يلحقه اهتضام ، فلم يجب كونه عزيزاً بالفعل ، وإن كان فعله قد يعزّ به غيره ؛ ولا يجب إذا لم يوصف بأنه فاضل وصالح أن يوصف بأنه منتقص وفاسد ، لأن هاتين الصفتين تفيدان مالا يصحّ عليه من الأحوال ؛ وذلك يسقط جملة ما سأل عنه .

(١) اسم كتاب لأبي هاشم الجبال . وهو كبير وصغير ؛ كما فى ابن النديم ٢٤٧ .

سؤال

فإن قيل : إنه تعالى لو كان حكيمًا متفضلًا بما خلقه في الابتداء ، وهو قادر على ما لا نهاية له من حسن ما خلق ، وجب أن يكون بما لم يفعله مما بقدر عليه بخيالا ضئيلًا مقصرا محابيًا لمن خلقه ، وهذا يوجب ألا ينفك من صفات النقص ، فإذا لم يصح التخلص من ذلك إلا مع القول بأنه تعالى لا يخلق الخلق أصلا وجب القول بفساده .

قيل له : إنه تعالى متفضل بما خلق ، جواد به ، ولا يجب إذا كان قادرا على ما لا ينهيه به أن يكون بخيلا ، لأن البخل هو منع الواجب / ، ولذلك يذم بالبخل ، وهو تعالى ممن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء ، وإنما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه ، ولا يجب كونه ضئيلًا ؛ لأن الضنين هو المستمسك بالشيء لمنفعة أو ما يجري مجراها ، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه . ولا يجب وصفه بأنه مقصر ، لأن ذلك يقتضى الذم من حيث يقتضى ترك الواجب . ولا يوصف بأنه محاب ؛ لأن المحابة تفيد عطية بيتقى بها المكافأة ، وذلك لا يصح عليه تعالى . وهذه الجملّة تبطل ما سأل عنه .

فصل

في الوجه الذي له يحسن منه إرادة الخلق

قد بينّا أن إرادته لا اختراع الخلق إنما حسنت ؛ لأنها إرادة لخلقهم لينفعهم ، أو إرادة لخلق ما ينفع به ، أو إرادة لخلق الشيء للأمرين جميعا . وبينّا أن فعله لما خلقه لينفعه قد يكون على وجوه ، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضلا ، والثاني أن يريد تعريضه

لمنفعة مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف ، والثالث أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الأعواض ، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم ؛ لأنها إرادة لخلقهم على هذه الوجوه التي ذكرناها . وكل إرادة تؤثر في المراد ، وبصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها ، فيجب أن تكون حسنة ، وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة ، إذا تعرضت من وجوه القبح . وقد بينا أن وجوه القبح معقولة ، فإذا ثبت انتفاؤها / أجمع عنها فيجب كونها حسنة .

فإن قيل : ألسم يقولون : إنه تعالى لو أراد المباحات لكانت الإرادة قبيحة ، وإن كان مرادها حسنا ، وكذلك لو أراد أفعاله المبتدأة قبل وجودها لكانت إرادتها قبيحة ، وإن كانت الأفعال حسنة ، وقلم لو أراد سبحانه الإيمان من عاجز وسائر من لا يطيقه كانت الإرادة قبيحة وإن كان مرادها حسنا . وقلم : لو حصل في إرادة المحسنات مفسدة كانت قبيحة ولو كان مرادها حسنا وقد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله في إرادة الواحد منا عقاب نفسه : إن الأقرب فيها أن تكون قبيحة وإن كان مرادها حسنا ، وحكاه عن أبي علي رحمه الله ، وقوى هذا القول فيه ، وإن توقف فيه في بعض المواضع . وكل ذلك يبطل القول بأن حسن المراد يقتضي حسن إرادته .

قيل له : إن شرطنا في الكلام يبطل هذا السؤال ؛ لأن سائر ماسألت عنه يقتضي حسن إرادته متى لم ينبت فيه وجه من وجوه القبح ، وما سألت عنه يقتضي ثبوت وجه من وجوه القبح في الإرادة ، فلذلك قبح . وقد قلنا : إنها تحسن إذا تعلقت بحسن متى انتفى وجوه القبح عنها . وقلنا أيضا : إنها تحسن متى أثرت في المراد ، وسائر ماسألت عنه لا يؤثر في المراد الحسن ، وكلا الوجهين يزيل لزوم السؤال ونحن نبين القول فيه .

أما إرادة المباح من فعلنا فإنما قبح منه تعالى في دار التكليف ؛ لأنها عبث ؛ من

يهت لا يتغير حاله بها أو لأجلها ، ولا مدخل له في التكليف ، فهو إذاً بمنزلة فعل
الذات الذي لا يحسن / منه تعالى أن يريده ، لأنه عبث لا فائدة فيه . ويفارق ذلك ١٨٠
ما نقوله من حسن إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم ؛ لأن هذه الإرادة توجب
تغير حال هذا المراد فيما يحصل عبده من لذة وسرور ، وليس كذلك حال المباح في دار
الآلها . فقد ثبت أن هذه الإرادة إنما قبحت مع كونها متعلقة بالحسن لما ذكرناه .
وليس كذلك حال إرادته تعالى خالق الخلق لينفعهم ؛ لأن هذه الإرادة عارية من وجه
البيع فيجب القضاء بحسنها .

فإنما إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدمت فإنما تقبح ؛ لأنه لا فائدة فيها ؛ من
ث يجب عند فعله أن يريده ، فوجود المتقدمة كعدمها ، وليس كذلك حال العزم
مما ؛ لأن الواحد منا متى أراد فعل المستقبل الذي ينتفع به تعجل بإرادته له متقدماً
السرور ، ومتى كان فعله شاقاً وطناً نفسه على فعله بالإرادة ، فكان إلى فعله أقرب ، فذلك
حسن منا تقديم الإرادة . وهذان الوجهان لا يصحان على القديم سبحانه ، فيجب أن
يقبح منه العزم على الأفعال .

وأما إرادته لما لا يطاق فإنما قبح ؛ لأن تكليف ما لا يطاق ، والإرادة له لامعنى فيها ،
فلا يقبح ، على ما دللنا عليه من قبل .

وأما إرادة أحدنا العقاب لنفسه فإنما تقبح ؛ لأنها إرادة منه انزول مضرّة به ،
لا تؤدي إلى منفعة ، فكما يحسن منه الامتناع من هذا الضرر إذا فعله به غيره ،
وإن كان حسناً ، فيجب أن يقبح منا أن نريده وإن كان ملجأً إلى ألا يريده ولا نفع / ١٨٠
له على كل حال .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه أن يكرهه وإن كان حسناً ؛ كما يحسن منه
الامتناع منه .

قيل له : إن كراهة الحسن تقبح ؛ لأنها كراهة له ؛ كما أن إرادة القبيح تقبح ،
لأنها إرادة له فلا يجوز القول بحسنها ؛ من حيث حسن منه الامتناع من العقاب ، فأما
الإرادة وإن تعلقت بحسن فلا تقبح ، وهذا كقولنا : إن الكذب يقبح على كل حال ،
وإن كان الصدق قد يقبح وقد يحسن .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : يحسن منه تعالى أن يريد إحداث الخلق لينفعهم
بالتكليف ، والتعويض ، فلا بد من القول بأن إرادته للأعواض والثواب تنقدّم ،
وهذا ينقض قولكم : إن العزم يقبح منه تعالى .

قيل له : إنه يصح أن يُعرض بالتكليف للثواب ، وإن لم يُرده متى أراد من
المكلف فعل ما يتوصل به إلى ذلك .

وعلى هذا الوجه يكون الواحد منا معرضاً لغيره للمرتبة العالية ، بأن يريد منه فعل
ما يوصله إليها ، وكذلك القول في الآلام : أنه يحسن منه تعالى فعلها متى أراد أن يفعلها ،
على وجه التعويض والاطف ، فيكون مربداً لإحداثها على هذا الوجه ، وإن لم يرد
نفس العوض في تلك الحال ، فقد بطل ما ظننت أنه يؤثر فيما قدمناه من أن العوض يقبح
من الله تعالى .

على أنه لو ثبت أن التكليف والآلام لا يحسنان إلا لما ذكرته من الإرادة لحسنها
لهذا المعنى ، وخرجت به من أن يكون عبثاً ، فكان يبطل القدر بما ذكرته
في كلامنا .

وما قدّمناه يُبطل قول من قال : إذا كانت إرادته/ تعالى لاختراع الحى والجمادات
لا تنفع الغير ، ولا ينتفع ، ولا تحصل به مضرة ، فيجب كونه عبثاً ، كما لو خلق الجلاء
في الابتداء تقبح ؛ من حيث كان عبثاً ؛ لأننا قد بينا أن فيها وجهاً من وجوه الحسن ،
وإذا كانت هذا حالها لم يجب أن يقبح ، وليس كذلك الجماد ، لأنه لا يقع في

الابتداء إلا عبثاً لا فائدة فيه ، فلذلك قُبِحَ .

فإن قيل : خبرونا عن قولكم : إنه تعالى يحسن منه إرادة اختراع الحى لينفعه
ففسلاً ، أتقولون : إن الإرادة تتناول إحداثه ، أو تتناول إحداث ما يقع منه من الأكل
والشرب وغيرها من المباحات ، فإن قلتم : تتناول إحداثه فقط ، فلم صارت بأن تكون
إرادة لأن ينتفع أولى من أن تكون إرادة لأن يستضرَّ به ^(١) . فإن قلتم : إنها تكون
إرادة لما يقع منه من المباح تقتضيه ما قدمتم : من أن إرادته تعالى للمباح تقبح ؛ لأنها
بهت . وهبكم يصحَّ لكم القول بأنه سبحانه يخلق الخلق لى ينفعه المنافع المستحقة ،
بأن يريد فعل ما يوصل إلى ذلك الغير من عبادة وألم وغيرها ، كيف يمكنكم القول بأنه
يريد أن يخلقهم لينفعهم تفضلاً ، ولا تمكن الإشارة إلى ذلك بكون الإرادة له حسنة .
قيل له : إن الغرض بقولنا : إنه يخلق الحى لينفعه ، تفضلاً أنه يريد إحداثه ،
وإحداث ما معه ينتفع ، مع تخليقه بينه وبين الانتفاع ، وكونه غير مانع منه ؛ لأنه قد
كان يصحَّ أن يمنعه منه ؛ كما يصحَّ أن يمكنه منه ، فصار هذان الوجهان يقتضيان فيه
أن يكون من القليل الذى يصحَّ وقوعه على وجهين ، وإنما يحصل على / أحدهما بالإرادة ،
وإن كانت إنما تتناول إحداث المنتفع دون إحداث أفعاله المباحة . وليس كذلك حال
إرادته لخلق المكلف أو جماله بالصفة التى تقتضى تكليفه ؛ لأن هذه الإرادة تتناول فعل
الذى كلفه إياها .

وكذلك القول فى الآلام : أن الإرادة تتناولها دون الحى ، فعلى هذا الوجه يجب
إجراء هذا الباب .

ومتى سأل عن خلق الحى المنتفع به فقال : إذا قلتم : إنه خلقه لينفع به ، فالإرادة

(١) أى يلحقه ضرر . ولم أقف على هذه الصيغة فى اللغة .

تتناوله أو تناول انتفاع الغير به ؟ فإن تناولته لم يصربها وجه دون وجه [و] ^(١) إن تناولت الانتفاع به وجب تعلقها بالمباح ؛ لأن ما يتناه قد أسقط التعاقب بذلك .

ولو ثبت أنه لا يصح أن يخلق الحى والجماد لينفعه وينفع به تفضلاً إلا بإرادة المباح لحسنت ، كما تحسن إرادة المباح من أهل الجنة إذا حصل فيها معنى ، وإنما منعنا من ذلك لصحة القول بأنه يخلقه لينفعه وينفع به من دون هذه الإرادة .

فإن قيل : ألسم تقولون : إن عقابه العصاة بمنزلة المباح منا فى أنه لا صفة له زائدة على حسنه ، وقد حسن منه تعالى أن يريد ، فهلاً حسن منه إرادة سائر المباحات .

قيل له : إنا لا ننكر أن يريد سائر أفعاله ، حصل لها صفة زائدة على حسنه أم لم يحصل ؛ لأن من حق العالم بما يفعله أن يكون مراداً له إذا لم يكن فعله إرادة ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وليس كذلك حال المباح من فعل غيره ؛ لأنه لا معنى لإرادته له على ما يتناه ؛ لأنه إنما يريد فعل غيره على وجوه : إما على أنه مكلف له ذلك الفعل / لينفعه بما يؤدى إليه فعله من الثواب ، وإما أن تحسن إراداته الفعل منه « لأنها لطف » وهذا يحتاج إلى أن يثبت كونه لطفاً بدلالة سمعية ، وإما لأن إرادته تقتضى زيادة سرور للثواب ، على ما نقوله فى إرادته من أهل الجنة أكلهم وشربهم . والمباح الواقع منا لا وجه فى إرادته تعالى له ، فلذلك حكمنا بأنها تقبح ، وأنه تعالى لا يفعلها على وجه . وقد بينا أن الإرادة تابعة للمراد إذا كان من فعل المرید ، وأن ما دعا إليه يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه صرف عن الإرادة ، وأنها بمنزلة الشيء الواحد فى هذا الباب ، فلا يجب أن نطلب للإرادة وجهاً تحسن له سوى تعلقها بالمراد الحسن مع انتفاء وجوه القبح عنها . فأما إرادته تعالى لفعل الغير فلا بد من أن يختص بوجه يحسن له ، منفصل بما له يحسن المراد ؛ لأن ما دعا الغير إلى فعله لا بدعوه تعالى إلى إرادته ، وذلك الوجه هو كونه

تسكيفا ، أو مصححة لكون الأمر والإيجاب أمرا وإيجابا ، أو كونها لطفًا للسكف ، أو مقتضية لمزيد سرور في المناب ، وقد بينا أنه لا يجب من حيث قلنا إنه يحسن منه تعالى إرادة الأكل والشرب من أهل الجنة أن يحسن منه أن يريد من أهل النار ما يقتضيه قوله : « اخسثوا^(١) فيها ولا تكلمون » ؛ لأنه لا معنى لهذه الإرادة ، ولأن هذه اللفظة لم توضع ليؤمر بها ، وإنما يراد بها الطرد والإبعاد . وقد شرحنا ذلك من قبل . والكلام في أنه لا يحسن منه إحداث فعل من الأفعال لإرادة إحداثه فقط ، وأنه لا بد من أن يريد / إحداثه على بعض الوجوه التي يحسن لأجلها ، فما بينناه قد أتى عليه . ٨٢ والكلام فيما يصير به مكلفًا أو خالفًا للخلق ليكلفهم ويعرضهم للنواب ، أو التعويض من الإرادات وعددها ، وكيفية تناولها لما تناوله فسنذكره من بعد إن شاء الله .

وهذه الجملة ، كافية فيما قصدنا بيانه في هذا الفصل

(١) الآية ١٠٨ سورة المؤمنين .

الكلام في وجه الحكمة في التكليف

وما يتصل بذلك

اعلم أن وجه الحكمة في خالق المكلف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل ، وليرضه للثواب ، وإن كان المعلوم أن إبلاجه مصلحة له أو لغيره فلا بد من أن يخلقه لينفعه بالأعراض فيكون نافعاً من الوجوه الثلاثة ؛ وإن كان تعرضه للعروض تابعا لتكليفه أو تكليف غيره ، فلا يستقل بنفسه ؛ كاستقلال الوجهين الآخرين .

وقد دللنا من قبل على أنه يحسن منه أن يخلقه لينفعه تفضلاً ، فلا وجه لإعادته ، وسنذكر وجه الحكمة في الآلام من بعد .

وقد ثبت أن الواحد ممّا يحسن منه أن يعرض غيره للمراتب العالية ؛ بأن يمكنه مما يصل به إليه فذلك^(١) في بابيه بمنزلة إيصال نفس المنفعة إليه ؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة . وثبت أن الثواب مستحق على وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً ، فإذا أراد تعالى وصول المكلف إلى هذه المنزلة حسن منه أن يعرضه لما به يصل إليها ، وليس ذلك^(٢) إلا بالتكليف .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن للثواب أصل في الشاهد من جنسه ، فمن أين أن هاهنا ثواباً مستحقاً^(٣) على الأعمال ؛ وذلك لأن المدح والتعظيم قد ثبت استحقاتهما في الشاهد على فعل الواجب والإحسان ، فغير ممتنع أن يتوصل بهما إلى معرفة صفة الثواب . فأمّا أصل الثواب فإنما نعلمه بأنه قد ثبت كونه تعالى حكماً ، ولا يجوز مع

(١) في الأصل : « في ذلك » . (٢) في الأصل : « كذلك » .

(٣) في الأصل : « استحقاقاً » .

ذلك أن يلزم المكلف الشاق إلا لينفعه بنفع لا يحسن الابتداء به ، وإلا كان الإلزام عبثا ، والذي لا يحسن الابتداء به لا بد من أن يكون مستحقا . ولا يجوز أن يكون هو المدح فقط ؛ لأنه لا يحسن إلزام الشاق لأجله ، فيجب أن يكون منفعة ، ويجب كونها دائمة خالصة من الشوائب ؛ على ما نبينه في باب الوعيد . فإذا ثبت ذلك صح أن يثبت الثواب . ولا يجب أن يثبت الشيء إلا بعد أن يكون له نظير في الشاهد . فأما إذا كان طريق إثباته خلاف هذا فغير ممتنع أن يثبت بدليته ، وإن لم يثبت له في الشاهد نظير . ومتى صح استحقاق النعيم الدائم بالعبادة ، حسن منه تعالى أن يلزمها المكلف ، معرضا له بها لهذه المنزلة .

فإن قيل : خبرونا : أتقولون : إنه تعالى يخلق المكلف في الابتداء لينفعه بالتكليف ، أو يجعله بالصفة التي يكلف معها ، لينفعه بالتكليف ، فإن قلتم : إنه يخلقه لينفعه بما يصل بالتكليف إليه فقد علمتم أن خلقه إياه إذا لم يصح أن يتعرض للثواب متى لم يجعله بصفة المكلف لإرادته عند خلقه أن يصل إلى الثواب لا وجه له . ولو جاز أن يريد بخلقه التعريض للثواب ، وإن لم يجعله بصفة المكلف ، لجاز أن يريد أن ينفعه بخلقه إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا ، وإن لم يجعله حيا . وإن قلتم : إنه إنما يريد بتعرضه للثواب أن ينفعه على هذا الوجه يجعله إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا فلا وجه لما قدمتموه وذكره الشيوخ في الكتب من أنه تعالى يخلق المكلف ويختاره لينفعه من الوجوه الثلاثة .

قيل له : إنه تعالى إذا علم أنه سيكلفه من بعد فإنه يخلقه لينفعه تفضلا وعلى جهة التكليف ، وإن كان متى جعله بصفة المكلف فلا بد من أن يريد منه فعل ما يصل به إلى الثواب ، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفا ؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام ، مع تقدم كون المكلف عاقلا ممكنا ، والإرادة الأولى هي إرادة لأن ينفعه

بالتسكيف ، وإذا كانت إحداها غير الأخرى لم ينتفع حصول إحداها ^(١) عند الاختراع والثانية عند جعل المكلف بالصفات الخصوصية التي معها يحسن تسكيفه .

فإن قيل : إذا كان تعالى متى أراد بخلقه أن ينفعه من جهة واحدة حسن خلقه واختراعه ، فمن أين أنه يريد أن يخترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة ؟ .

قيل له : إنه إذا صح أن ينتفع من الوجوه الثلاثة ، فلو خلقه تعالى لينفعه من بعضها لكان في حكم العايب بخلقه له على الوجه الذى يصح أن ينتفع بالوجهين الآخرين .

١٨٤

فلذلك / قلنا : إنه تعالى إذا صح أن يخلق الجاد ، ويريد بخلقه إياه أن ينتفع به ، ويُعتبر ، فخلقه إياه على أحد الوجهين يقبح ؛ لأنه في حكم العايب من حيث خلقه على الوجه الآخر . يبين ذلك أنه لو خلقه ^(٢) ولما ^(٣) يجعله بصفة المكلف لصح أن ينتفع به ^(٤)

على وجه التفضل ، فإذا جعله بصفة المكلف اقتضى ذلك صحته انتفاعه على جهة التسكيف ، فلو لم يُرد أن ينفعه من هذا الوجه لكان هذا الفعل الثانى عبثاً ، وكذلك لو آله ولم يُرد التمويض لكان في حكم العايب ، فصار ما ذكرناه يبين أن إرادته لأن ينفعه بالوجوه الثلاثة ترجع في الحقيقة الى أفعال لا إلى فعل واحد ، وإن كان يخلق ابتداءً للوجوه الثلاثة .

فإن قيل : فهلاً قلتم : إنه تعالى متى خلق الخلق لينفعه تفضلاً ، وصح أن يخلق ، ويكلفه فيجب أن يكون عابثاً بخلق على وجه دون وجه .

قيل له : متى لم يجعله بصفة المكلف ، ولم يكن هذا هو المعلوم من حاله ، لم يصح أن ينتفع على جهة التسكيف . ولو أراد تعالى أن ينفعه على هذا الوجه لكانت إرادته قبيحة ، وإنما يحسن متى أراد ذلك وصح الانتفاع على الوجه الذى أراده . فأما إذا لم يصح

(٢) أى الم .

(١) فى الأصل : « أحدهما »

(٣) فى الأصل : « جملة » ولا هنا الجازمة أخت لم ، وهى مخضة بالدخول على المضارع ، فالتأخر أن

(٤) أى يخلق ، والأول حذفها .

ما فى الأصل من عمل الناسخ .

ذلك فلا وجه لهذه الإرادة ؛ لأنها بمنزلة تكليف مالا يطاق في القبح . فلذلك قلنا : إنه تعالى وإن خلق الأجسام وغيرها في الآخرة ، فإنه لا يحسن منه أن يريد الانتفاع بها من جهة الاعتبار والاستدلال ؛ لأن ذلك متعذر في الآخرة ، لحصول العلم الضروري لهم ، وإن كان في دار الدنيا لما كان الانتفاع يصح بالجسم من الوجهين ، / حسن أن يريده ٨٤ ب تعالى على كلا الوجهين .

يبين ذلك أنه إذا لم يصح أن ينتفع من الوجهين جميعا ، صار القديم تعالى غير فاعل له على أحد الوجهين ، فيصير بمنزلة مالم يخلقه من الأفعال ، فإذا كان ما هذا حاله لا ينسب فيه إلى العبث ، فكذلك ما خلقه ولم يصح أن ينتفع به من وجهين . فأما إذا صح أن ينتفع من كلا الوجهين فلو لم يرد أن ينفعه منهما لكان بمنزلة أن يفعل فعلا ولا غرض في فعله ، في كونه عابثا ، تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه أن يخلق تعالى جميع الأحياء لينفعهم بالفضل فقط ، ولا يجعلهم بصفة المكلف .

قيل له : إن ذلك جائز عندنا ؛ لأنه يحسن منه تعالى أن يتدبى الخلق في الجنة ، وأن يخلقهم بصفة البهائم ، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسن تكليفهم للإجلاء ، وما يتجرى مجراه .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى الإهمال والإمراج^(١) ، وألا يظهر نعمه بالشكر اللازم للنعم عليه ، وهذا مما لا يحسن من الحكيم .

قيل له : إنا سنبين أن الإمراج والإهمال إنما يقبحان ؛ لأن المهمل قد صار بالصفة التي يجب أن يكلف ، فتي لم يكلف والحال هذه كان ممرجا مهملا ، وليس كذلك

(١) أى الإمراج ، من قولهم : أمرج الدابة : تركها تذهب حيث شاءت .

حال من يصير بصفة المكلف ؛ لأن هذا الوجه لا يصح فيه . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فإن قال : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأحياء مكلفين ؛ إما في ذلك من تعريضه إياهم للمنافع العظيمة . قيل له : قد كان ذلك جائزا حسنا لو فعله تعالى وإنما بقبح ذلك إذا عرض فيه ما يقتضى كونه مفسدة . وأما مع زوال ذلك فهو حسن .
فإن قال : أفيحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأجسام بصفة المكلف ، حتى لا يخلق مع المكلف شيئا من الجمادات ؟ قيل له : إذا لم يتعلق تكليف المكلف بالحاجة إلى الجماد البتة ، وصح كونه مُزَاحِ العلة في جميع الوجوه ، مع غدمه ^(١) ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ لأن الدلالة قد دلت على صحة كونه ممكنا بكل وجوه التمكن عاقلا ، وإن لم يكن هناك ما يستقر عليه أو يبطله . فأما إذا جرى التكليف على ما نجهه فلا بد من أجسام غير حية ليتمكن معها من أداء العبادة أو بعضها . وليس لأحد أن يقول : أليس في جملة ما يشبهه الحي ما لا بد من كونه جمادا ؛ نحو الماء كؤل وغيره ، وذلك لأنه كان لا يمتنع أن يعمل تعالى شهوة جميع الأحياء في النظر والشم والسمع ، وكل ذلك مما لا يوجب ثبوت الجماد مع الحي ، لكنه لا بد من خلق ما لا يتم كونه حيا إلا معه ؛ كالنفس الذي مواد الهواء . ومتى خلقت له حاسة العين فلا بد من شعاع تتكامل به الحاسة . ولا بد من دم وعظم وما شا كلهما . فأما أن يجب وجود الجمادات كالسما والارض وغيرها فبعيد إلا إذا تعلقت المصلحة بهما أو التكليف .

فإن قيل : كيف يحسن منه تعالى أن يكلف الحي مع علمه بأنه يعطب ، ويهلك ولا يقبل ما كلفه ، ويسىء ، اختيار نفسه وينحس حظها ، ويُقدم على الكفر المؤدى إلى العذاب الدائم ، ويقطعه تعالى بذلك عن التفضل عليه دائما .

(١) أى عدم الجماد .

قيل له إن القصد أن نبين أولاً حسن / التكليف ، فثبت حسنه إذا كان المعلوم ٨٥ ب
أن المكلف يؤمن ، فقد تم المراد ، ثم نبين من بعد حسن تكليف من يعلم أنه يكفر
ووجه الحكمة فيه ، وذلك يزيل القدح بما أورده .

ذكر مسائلهم في هذا الباب

سؤال

أحد مانعاًقوا به قولهم : إنه تعالى لو كلف لكان قد أحوج ، وأضر بالمكلف ،
وإن جعل له السبيل إلى إزالة ذلك فهذا يقبح من الحكيم ، كما يقبح منه أن يجرح ثم
يهدأوى ، وي طرح في البحر ثم ينجى من الغرق . وهذا بعيد ، لما بيناه من قبل من
أن التعريض في حكم إبطال نفس النفع إليه في الحسن ، وبيناه بالشاهد ؛ لأنه يحسن من
الواحد منا تعريض غيره للأموال الشاقات ؛ للولايات والمراتب وغيرها . فإذا صح ذلك
فإن ما قاله ؛ وليس الثواب مما يزال به الضرر ، لكنه يستحق على المشقة إذا وقع على بعض
الوجوه ، فإذا حسن من الواحد منا تحمل المشاق للمنافع العظيمة ، مع الاستثناء عنها
بغيرها ، حسن منه تعالى : أن يكلف لهذه البغية . وقد ثبت أيضاً في الشاهد أن من خُبر
بأن التفضل المبتدأ اليسير ، وبين التعريض لمشقة منقطعة لمنافع عظيمة دائمة ، لا يؤثر
إلا الثاني دون الأول ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما نبين من الواحد منا أن يُفرق
أينجي ، لأن التفريق ^(١) [ليس] ^(٢) هو المقضى لصحة الإحسان بالإلحاح ، فهو موجب
للضرر ، وذلك يقبح فعله وإن حسن بعد وجوده التخلص ، ولبس كذلك حال التكليف :
فالتعاقب بما قاله بعيد .

(١) في « الأصل » التعريض من غير نقط ، ونقرأ : التعريض .

(٢) زيادة اقتضاها المقام :

/ سؤال

وأحد ما ذكره أن التكليف لو حسن لكان إنما يحسن ، لأنه يؤدي إلى استحقاق الثواب ، والثواب لا يستحق بأن يفعل الفاعل ما لزمه ووجب عليه ، كما لا يستحق الشكر بذلك ، وإنما يستحقه بالفعل الذي يناله يستحق الشكر . ولو كلفه^(١) تعالى لوجب أن يقرر في عقله وجوب الواجبات ، ولا يصح أن يستحق بفعله الثواب . وفي هذا إبطال حكمة التكليف ، وإيجاب حكم الابتداء بالفضل . وهذا باطل ؛ لأن وجوب الواجب لو أثر في استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثر في استحقاق المدح به . ولو كان من حيث لا يستحق به الشكر يجب ألا يستحق به الثواب لوجب ألا يستحق به المدح والتعظيم ؛ لهذه العلة ، وفساد ذلك يبين بطلان ما قاله . وإنما لم يستحق الشكر بالواجب المخصوص ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة النعم مع مقارنة ضرب من التعظيم له ، وما يفعله الفاعل من الواجب لا يحسن ذلك فيه ، وليس كذلك حال الثواب ؛ لأنه مستحق بالواجب كاستحقاق التعظيم ، ولذلك يستحق الواحد منا على الواجب الذي يختص المدح ، ولا يستحق الشكر إلا على ما يتعدى إلى غيره من النعم ، ولذلك لا يستحق الشكر على نفسه من حيث نيل الملائذ ، وإن كان متى ألدَّ غيره لذّة خالصة يستحق عليه الشكر ، وإنما قلنا فيما يفعله القديم تعالى وغيره من الواجبات : إنه يستحق عليه الشكر كما يستحق عليه المدح ؛ من حيث كان متفضلاً بما هو كالسبب له ، فصار كأنه متفضل به ، وليس كذلك ما يجب على أحدنا ، كوجوب الدّين والمصالح وغيرها لأنه ليس بتفضل ولا له سبب / فيتفضل به ، فلا يستحق الشكر عليه . وإن استحق الموجب علينا الشكر من حيث إنه تفضل بالإيجاب على وجه مخصوص .

(١) في الأصل : « كلف » .

فإن قيل: لو كان الثواب يستحق بالواجب ، لاستحال وجود الواجب على من يستحيل عليه الثواب كالقديم تعالى ، وفي صحة وجوب الواجبات عليه مع استحالة المنافع عليه دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له : إن استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبا ، ولذلك يستحق الثواب ما ليس بواجب ، كالرغب فيه ، وإنما يتبع كونه واجبا أو قرينة إذا خلق فاعله للعللة . وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأن الحكيم إذا أوجب ماعلى الفاعل فيه مشقة فلا بد من ثواب مستحق به ، وإلا قبح منه الإيجاب ، وذلك يصحح كون الفعل واجبا على من يستحيل أن يستحق الثواب ، كما لو فعل أحدا الواجب ولا ياحقه بفعله مشقة لا يستحق المدح ولا يستحق الثواب .

وقد بينا من قبل أن استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه ، ويصح حصول المنع فيه فلا يمنع حصول الواجب ممن لا يستحق به الثواب إذا لم يصح وقوعه عليه على الوجه الذى يستحق الثواب به . فأما المدح فإنما وجب تساوى جميع الواجبات ، لأنه يتبع كون الفعل واجبا أو ندبا . أو تفضلا لحق الفاعل بفعله مشقة أو لم يلق . فذلك يستحق تعالى المدح كما يستحقه الواحد منا وإن لم يصح أن يستحق الثواب لما بيناه .

وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه .

سؤال

١٨٧ / وأحد ما قيل فى ذلك أنه قد ثبت فى الشاهد قبح إزام العاقل الفعل الشاق إلا برضاه ، عظمت المنافع التى يستحق بها أو قلت ، ومتى كان راضيا بذلك حسن إزامه ، فالت المنافع أو كثرت ، فقد صار حسن الإزام يتبع رضا من يكلف ذلك ، ولا يتبع ما يستحق به من المنافع ، فإذا صح ذلك فيجب أن يتبع منه تعالى التكليف ، من حيث

يقتضى ثبوته إلزام الأمور الشاقة من غير رضا ، وهذا قبيح كما ذكرناه .

وهذا باطل ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل بالغير ما يلزمه عنده الفعل ، وإن لم يرض بذلك ، نحو ما ينهيه على ردّ ما يلزمه من الوديعة ، وقضاء ما يلزمه من الدين لما كان ما ينهيه عليه إنما يجب عليه لمنافعه ، لا لمنافع المنبه ، فذلك يحسن من القديم تعالى أن بوجِب في العقل الأفعال لمنافع العبد ، بأن يعرفه حال هذه الأفعال واختصاصها بالصفات التي يلزمه فعلها . فإذا صح ذلك لم يعتدّ فيه برضاء . وفارق حاله حال ما يلزم غيره بأمر الأفعال الشاقة لمنافعنا ؛ لأن ذلك يجري مجرى المعوضات التي يجب أن يعتبر فيها التراضي .

وايس لأحد أن يقول : إنما يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجب ؛ لأنه لا يكون موجبا عليه الفعل بهذا التنبيه ، من حيث يعرف بعقله وجوب ذلك عليه عند التنبيه ، فيعود الحال فيه إلى أن الموجب لذلك عليه هو فعل الفاعل ؛ وايس كذلك حال القديم تعالى لو كلف ؛ لأنه يكون هو الموجب دون غيره .

وذلك لأن القديم تعالى يعرف حال الواجب ، إمّا باضطرار ، وإمّا بنصب الأدلة .
ولم كان التعريف يجب على المكلف ؛ لأن الواجب يجب بإيجاب موجب / بفعل إيجابه ، أو بفعل علة تقتضى وجوبه . فالمنبه أيضا إنما يفعل ما عنده يجب الواجب ، لأنه يوجهه عليه في الحقيقة ، وإنما يجعل الإيجاب متعلقا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدم الفعل ولا إيجاب ، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب ، فالحال فيهما إذا لا يختلف .

ولذلك قلنا : إن سائر ما يوجهه القديم تعالى إنما يضاف لإيجابه إليه من حيث يعرف المكلف صفة الواجب ، فيكون لازما أو من حيث يداه على ذلك .

وليس كذلك حال ما يوجبُه أحدنا على غيره برضاه ، لأن الإيجاب^(١) لا يتبع المعرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول ، وهذا بمنزلة ما نقوله : من أنه تعالى إذا أباح الشيء فإنما يعرف المكاف حسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مباحا له ، وليس كذلك إباحة الواحد منا غيره لدخول داره وأكل طعامه ؛ لأن الإباحة تتبع في ذلك القول وما يجري مجراه .

على أن الواحد منا لو تمكن من إيجاب الفعل على غيره ، على الحد الذي يوجبُه القديم ، لحسن منه ذلك وإن لم يحصل الرضا ، لكن ذلك متعذر من جهات :
منها أنه غير قادر على أن يعرف ويدل على الوجه الذي يفعله القديم تعالى .
ومنها أنه لا يتمكن من إباته على الوجه الذي يصح من القديم تعالى .
ومنها أنه لا يتمكن من جعله على الصفات التي معها يستحق الثواب .

ولذلك قلنا : إن الواحد منا لو قدر من التمويض على الآلام على الحد الذي يقدر عليه القديم تعالى لحسن منه فعل ذلك بالبالغ ، وإن لم يرض به على ما نبينه من بعد .

على أن الواحد منا إذا استأجر غيره ليعمل عملا فليس هو الملتزم في الحقيقة ، بل المستأجر هو الذي ألزم نفسه ذلك على وجه مخصوص . ولذلك تختلف شروط إلزامه ثلاث ، وتختلف أحكامه . وفيه ما يتغير^(٢) بالشرع ، وفيه ما لا يتغير^(٣) ، وفيه ما يصح التمسك فيه ، وفيه خلافه ، فإذا صح ذلك لم يمكن حمل إيجاب القديم تعالى الأفعال وسائر الكايف عليه ، وجعله أصلا له .

هذا لو ثبت أن هذه الأمور تجب من جهة الفعل بالقول والشرط ، فكيف

(١) أي بين الناس بعضهم وبعض .

(٢) كأن المراد أن بعض عقود الإيجار غيره الشرع عما كان معروفاً من قبل وحد له حدودا .
والسكامة في الأصل غير منقوطة ويصح أن نقرأ : « يتغير » أي يقدر ويحدد من قوالم : غير الدراهم : وزانها ، وهو مأخوذ من العيار

والأقرب أن هذا القول من الشاهد بمنزلة الوعد والهبة التي لم يتبعها القبض ، في أن له من بعد الامتناع من العمل . وإنما يلزم في كثير من هذه العقود الإتمام والمضي عليه بالشرع .

وهذه الجملة تبطل ماسأل عنه .

سؤال

وأحد ما قالوه أن التكليف لو حسن لحسن منه تعالى العقاب الدائم إذا لم يفعل المكلف ما لزمه ؛ كما يحسن الثواب الدائم إذا أطاع . وقد علمنا قبح العقاب من الله تعالى ؛ لأن الإضرار بالغير لا يحسن إلا لمنفعة أو دفع مضرة في الشاهد ، ومتى عُدِمَا قبح .

ولا يحسن أيضا من أحدنا الإضرار بالغير إلا إذا كان له فيه منفعة ، فأما إذا عرِيَ من ذلك فيه وفي المضرور فيجب قبحه لا محالة ، وفي قبح ذلك وجوب قبح التكليف أصلا .

وهذا غلط ؛ لأنه يحسن في الشاهد ذمّ فاعل القبيح والمخلّ بالواجب وإن غم ذلك وساء من غير نفع له فيه ، ولا المذموم ، بل لأنه مستحقّ فقط ، فيجب أن يحسن العقاب لهذه العلة . وإذا لم يسكن للعقاب أصل من جنسه في الشاهد فيجب حمله على الذمّ ، على ما بيناه في شهوة القبيح من قبل . ونحن نبين من بعد استحقاق العقاب وحسن فعله ، وأنه يستحقّ دائما في باب الوعيد ، وذلك يسقط ما تعلق به هذا السائل .

سؤال /

قالوا : لو حسن منه تعالى التكليف ، لوجب أن يستحق المكلف العقاب إذا عصى ؛ كما يستحق الثواب إذا أطاع ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى معاقبا له بأنه لم ينفع نفسه ، من حيث علم أنه إنما يكلف المكلف لينفعه فلو عاقبه إذا لم يطع صار كأنه قال له : انفع نفسك بالطاعة وإذا أنت لم تنتفع بذلك عاقبتك عقابا دائما ، وهذا قبيح في الشاهد ؛ لأن من عرّضناه لمنفعة لا يحسن منا أن نُضِرَّ به إذا لم يتعرض لتلك المنفعة .

وهذا غلط ؛ لأن العقاب لا يستحقه المكلف ألا يتعرض للمنفعة ، وإنما يستحقه لأنه يفعل القبيح أو يَحْزِلُ بالواجب ، وقد ثبت أن الذمَّ يُستحق في الشاهد على هذين الوجهين ، وإن أضرَّ ذلك بالمدحوم ، لالأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح . فكذلك القول في العقاب ؛ لأنه إنما يستحقه المكلف من حيث فعل قبيحا ، أو لم يفعل الواجب في عقله . وقد ثبت في الشاهد أن من ردَّ العطية والهبة لا يستحق الذمَّ وإن لم ينفع نفسه ، ومن فعل قبيحا يستحق الذمَّ وإن انتفع به عاجلا . وذلك يبين أنه لا معتبر في استحقاقه بآلا ينفع نفسه في الشاهد ، وأنه إنما يستحق من الوجه الذي بيناه .

فكذلك القول في القديم تعالى : أنه يحسن أن يعاقب المكلف ، لالأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب .

وقد ثبت أن الواحد منا يحسن منه تقديم الطعام إلى الجائع لينفعه به ، وإن كان متى ترك أن ينتفع به وأذاه هذا الترك إلى مضرة عظيمة فقد لحقه مضرة ، واستحق مع ذلك الذمَّ ، ولا يوجب ذلك أن يكون سبب المضرة والذمَّ أنه لم / ينفع نفسه ، بل سببها أنه أقدم على القبيح بهذا الترك ، واستحق من العقلاء الذمَّ .

فكذلك القول فيما قدمناه :

سؤال

قالوا : كيف يحسن تعريض المكلف للمنافع بالأمر الذي يصل بتركه وضده إلى المضار الدائمة ، وهل هذا إلا نقض الشاهد ؛ لأن الواحد منا لو عرض غيره ببعض الأفعال لمنفعة عظيمة ، مع العلم بأنه يصل بتركه وخلافه إلى المضار^(١) ألم يقبح ويخرج المعرض من أن يكون حكيما منعا فكذلك القول في التكليف .

وهذا بعيد ، وذلك لأننا في الشاهد لا يصح أن نعرض لمنفعة دائمة ؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصحح^(٢) كونها دائمة ، ولأن المنفعة التي نعرضها له إنما تكون في هذه الدار المنقطعة ، فإذا صح ذلك لم يحسن أن نعرضه لمنفعة ، مع علمنا بأنه يستحق بتركه المضار الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التي نعرضه لها . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى يُعرض به لمنفعة دائمة ، فلا يمتنع أن يستحق بتركه وخلافه العقاب الدائم .

وبعد ، فإن السائل اعتمد في سؤاله على دعوى ؛ لأنه يحسن عندنا ما ادّعى قبحه من التعريض لمنفعة عظيمة ببعض الأفعال ، وإن علم من حال المعرض أنه متى تركه استحق المضار الدائمة أو المنقطعة فإذا كان الخلاف فيه لم يصح الاعتراض عليه بالدعوى .

ولا فرق بين ما قاله ، وبين القول بأن التعريض بالمنفعة الدائمة أو العظيمة المنقطعة لا يحسن [في^(٣) الفعل] الذي تركه وخلافه يؤدي إلى مضرة أصلا وإنما يحسن متى أدى فعله إلى المنفعة وتركه إلى فوتها فقط . ولا فرق / بين هذا القول وبين القول بأن المشقة إذا أدت إلى منافع عظيمة تقبح ، وفساد ذلك معلوم باضطرار .

(٢) في الأصل ، « يصح » .

(١) في الأصل : « المراد » .

(٣) زيادة اقتضاها المقام

على أنه قد ثبت في الشاهد أن إرشاد الضالّ ، والتنبيه على الواجب يحسن منّا ، وإن علم من حال من أرشدناه ونهيناه أنه إذا ترك^(١) ذلك أو أخلّ به يستحقّ الذمّ الدائم ، فإذا لم يوجب ذلك قبح الإرشاد فكذلك لا يوجب ما قالوه قبح التكليف ؛ لأنّ دوام العقاب لو اقتضى قبح التكليف لكان دوام الذمّ يقتضى قبح الإرشاد والتنبيه على الإنصاف وغيره من الواجبات .

وإنما يقبح في الشاهد أن يعرّض الغير لمنفعة ، ويعلم مع ذلك أنه متى خالف يُضَرّ به ؛ لأنّ الضرر لا يستحقّ على ترك التعرّض للمنافع إذا لم يكن التعرّض لها واجبا ، ولذلك لم يفترق الحال بين يسير الضرر وكثيره ، فلا يصحّ أن يجعل ذلك أصلا للتكليف ؛ لأنّ ترك ما كُتِّفه الإنسان قد يكون قبيحا ، وقد يكون المكلف بألا يفعله مَحْلا بالواجب ؛ ومن حقّ هذين الوجهين أن يستحقّ بهما المضارّ كما يستحقّ بهما الذمّ .

على أن هذا لو قدح في حسن التكليف ، لكان إنما يقدح في حسن تكليف من يعلم أنه يعصى ويكفر ؛ لأنّ الممثل لما كُتِّف لا يستحقّ العقاب والمعلوم من حاله أنه يصل إلى ما عرض له .

وقصّدتنا في هذا الموضع بيان أصل وجه الحكمة في أصل التكليف . فإذا زال القدح بما قاله فيه فسنبين من بعد الجواب عن ذلك عند الكلام في تكليف من يعلم أنه يكفر .

سؤال

١٩٠ قالوا : إذا كان تعالى قادرا على الإنعام / بالفضل الدائم من دون أن يكلف . وكان التكليف يتضمن الخطر والضرر ؛ لأنه كما يجوز للمكلف^(٢) أن يصل إلى الثواب باختيار ما كُتِّف ، فقد يجوز أن يعصى ويكفر لبعض الأسباب ، فيستحقّ العقاب الدائم .

(١) في الأصل : « فعل ترك » وظاهر أن (فعل) سبق فلم من الناسخ .

(٢) في الأصل : « المكلف » .

فكيف يحسن أن يعدل به عن النعم المقطوع به الذي لا يقتضى غرراً إلى ما يتضمن ذلك ! أوليس الواحد منا إذا أمكنه أن ينعم على ولده بما لا يتضمن الضرر ، ويعلم وصوله إليه ، فميج أن يعدل به عن ذلك إلى غيره مما يتضمن الضرر ، ويكون وصوله إليه على وجل ! فهلا حكمتم بمثله في التكليف .

وهذا غلط ؛ لأن النفع المتيقن قد يترك في الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه . وقد يعدل الواحد عن الراحة إلى المشقة ، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وجل .

ولولا صحة ما بيناه لم يحسن من الإنسان التجارات والعلاجات وما شا كلهما . فإذا صح ذلك فما الذي ينفكر أن يحسن بمن يعرض غيره لمنفعة أن يعدل به من نفع يسير إلى نفع عظيم يصل إليه بمشقة ، مع علمنا بحسن اختيار ذلك من العقلاء في الشاهد . وكون المنفعة مشكوكاً في حصولها لا يؤثر ، كما لا يؤثر في حسن تعرض العاقل لها بالأمور الشاقة ، والعدول عن الراحة إليها . فكذلك لا يؤثر في حسن اختياره تعالى ذلك المكلف .

وبعد ، فإن التعريض للنفع قد يحسن إذا علم المعرض الوصول إليه قطعاً ، وإن شك المعرض في ذلك . بل قد يحسن ذلك بمن لاعقل له ، فلا معتبر إذاً بشككه إذا كان المعرض عالمياً . ولذلك يحسن من الوالد أن يعرض ولده الصغير للمنافع ، وإن لم يكن بحيث يعلم وصوله / إلى ذلك . وإذا لم يكن بفعل المكلف اعتبار فيجب أن يحسن التكليف ، وإن كان المكلف على خطر من وصوله إلى الثواب .

هذا لو لم يكن في كونه شاكاً في ذلك لطف ، فأما إذا كان حصوله بهذه الصفة مما به يتكامل التكليف لأنه لو علم أنه بطبيع ويبقى لكان كالإغراء بالمعاصي أو في حكم الإلجاء إلى الطاعة فيجب ألا يحسن التكليف إلا على هذا الوجه .

على أن ذلك إن قدح فإنما يقدر في تكليف من يعلم أنه يكفر ، ونحن نبين القول

في ذلك من بعد . فأمّا الوالد فإنه لا يتمتع أن يعدل بأبنه عن منفعة مبتدأة إلى أن يعرضه
لنافع عظيمة مع الشك في الوصول إليها ، وذلك مما يستحبّه العقلاء دائماً في أنفسهم
وأولادهم ، فبأن يجعل ذلك دلالة على ما نقوله أولى من أن يعترض به على قولنا .

سؤال

قالوا : إذا ثبت قبح تكليف الواحد منا غيره الأفعال من غير أجره معجّلة ، وثبت
أيضاً أنه يقبح أن يكلف على وجه الجبر ، وعلى وجه يعلم أنه يلحقه المضرة بالأفعال
ما كلفناه ، أو بأن نضربه نحن ، فيجب أن يقبح ذلك منه تعالى . ومتى لم تلحقوا الغائب
بالشاهد أبطلتم الأصل المعتمد في إبطال قول المجبرة في أن ما يقبح منها لا يقبح مثله
من الله تعالى .

وهذا غلط ؛ لأن التكليف إنما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصح
أن يستحقّ به الثواب . ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يسكّلف زيدا القيام والقعود ؛ كما
يسكّلف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر المنعم ، متى لم يكن فيهما مصلحة / ولذلك اختلفت ١٩١
الشرائع بحسب المصالح . فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منا إذا كلف غيره فإنما
يسكّلفه مالا يختصّ بهذه الصفة ، ويجب أن يقبح تسكليفه إيّاه كقبحه من
القديم تعالى .

فأمّا إذا كلفه بناء دار لأجرة معجّلة فإنه يحسن ؛ لما لها فيه من المنفعة ، وإن
كان يجب أن يعتبر فيه الرضا ، أو ما يقوم مقامه . فلذلك حسن ، وأن تحسن
التجارة وغيرها .

والذي يجب أن يجعل أصلاً للتكليف ما ثبت أنه يحسن من أحدنا تنبيه الغير على
الواجبات من ردّ الوديعة ، وشكر النعمة ، وتخويفه من ترك النظر في معرفة الله أولاً ؛

لأن هذه الأمور تقتضى تعريفه ما يلزمه فى عقله . وهكذا تكليف الله تعالى ؛ لأنه إنما يكلف بأن يعرف المكلف بعقله أو ينصب الأدلة على وجوب الواجبات عليه ، إلى ما شا كلها . وذلك يبين أنا قد سوينا بين الغائب والشاهد فيما يحسن ويقبح من التكليف . وفارق قولنا فى ذلك ما يقوله المجبرة ؛ لأنها حكمت بحسن الشيء منه تعالى ويقبح مثله منا ، وإن وقعا على الوجه الذى يقتضى قبحهما . وقد يبتأ فساد قولهم فى ذلك .

سؤال

قالوا : إذا لم يحسن التكليف إلا للتمكنين وخلقى الشهوة ، وكانت قدرة الطاعة هى القدرة على المعصية ، وشهوة الحسن هى شهوة القبيح ، وتعلقهما بالقبيح بوجوب قبحهما ، فيجب قبح التكليف الذى لا يتم إلا بهما .

وهذا فاسد ؛ لأن القدرة تحسن وإن تعلقت بالقبيح والحسن ، وكذلك الشهوة ، ٩١ ب كما يحسن من الواحد منا التمكن بالآلة على / وجه يحسن ، وإن صلحت الآلة للقبيح والحسن .

وقد يبتأ من قبل أن الشهوة حسنة ، وإن تعلقت بالقبيح ، وأنها مفارقة فى هذا الباب للإرادة فلا وجه لإعادته .

هذا ، على أن هذا القول يوجب قبح المبتدأ بالشهوة والتمكن ، لأنها لحسنهما يتعلقان على هذا الوجه ، كلف القادر المشتهى أم لم يكلف ؛ لأن البهائم هى قادرة مشتهية كالمكلف . والقدرة ^(١) والشهوة يجب فيهما ما ذكره لجنسهما ، ولا يختلف حكمهما فيه لاختلاف أحوال من اختصا به . وقد دللنا على ذلك من حالهما وفى ذلك سقوط ما قاله .

(١) ق الأصل : « القدر » وقد يسع على أنه جمع القدرة ، والأول ما أثبت .

فإن قال : إنما طعنت بذلك من حيث تدعو الشهوة إلى القبيح ، فكان التكليف لا يتم إلا بأن يبعثه تعالى على القبيح ، أو يُغريه بفعله ؛ من حيث شهواه إليه ، ومكافئته من فعله ، فيجب القضاء بقبحه .

قيل له : إنه تعالى إذا عرفه ما عليه في الإقدام على القبيح من الضرر العظيم ، ونهاه من فعله ، ورغبه في تركه ، وألزمه إيّاه ، خرج من أن يكون باعثاً عليه ، ومغرياً به ، وإنما يصحح أن يسأل عن ذلك في شهوة من ليس بمكلف ، فأما شهوة المكلف فيبعد الفدح بذلك فيه ؛ لأنه قد علم أن الواحد منا إذا أعطى غيره الآلة التي تصلح للمنفعة والمضرة ، وعرفه المضرة ، ونهاه عن فعلها ، وتوعده عليها بالعقاب ، لم يعتد مغرياً ، ولا باعثاً على فعله .

فإن قال : فما قولكم في شهوة من ليس بمكلف ؟ قيل له : إنها تحسن متى كان المعلوم أنه لا يخطر بباله / القبيح ولا يُقدم عليه ، ومتى أغناه بالحسن عن القبيح ، ومتى ألجأه ألا يتناول القبيح ؛ لأنها في هذه الوجوه تصير كأنها غير متعلقة به . فأما إذا لم تكن الحال هذه وإنما يخلقها تعالى فيمن ليس بمكلف لمصلحة المكلف ؛ لأنه إذا أهبطه بمنعها عن القبيح كان إلى أن يمتنع منه أقرب فيحسن لذلك ، وإن كان البعث على الفعل والإغراء إنما يصحان فيمن يعلم العواقب وما شاكلها ، وأما البهائم وغيرها فذلك ممتنع .

سؤال

قالوا : إذا صحَّ منه تعالى أن يبنى المكلف بذية معها لا يفعل القبيح ، أو لا يصحَّ منه ، أو يجعله ممن لا تدعوه الدواعي إلى فعله ، فيجب أن يقبح منه أن يصير بالصفة التي تدعوه الدواعي إلى إيجاد القبيح . فإذا لم يتم التكليف إلا بهذا الوجه وجب القول بقبحه .

وهذا فاسد ، وذلك لأنه لا يجوز أن يبنى تعالى المكلف بنية لا يصحّ معها منه القبيح ؛ لأنّ البنى لا تختلف ، ولو اختلفت لم تؤثر في هذا الباب ؛ لأنّ أبنية الحيوان مفترقة ، ولا يؤثر اختلافها في أن القادر منها على الحسن يقدر على القبيح ؛ من حيث ثبت أن القدرة لجنسها يجب ذلك فيها ، فكيف يصحّ أن يقال : إنه تعالى يبنيه بنية لا يصحّ أن يفعل ^(١) القبيح ، وحال القدرة والبنية ماقدمناه . ومتى صيرّه بحيث لا يمكنه فعل القبيح بآلا يقدره ، أو بأن يمنعه من فعل القبيح خرج من أن يكون مكلفاً أصلاً .

وما تقوله الجهال في الملائكة من أنه تعالى بناهم بنية يضطرونّ معها إلى الطاعة ، وإلى مفارقة القبيح ، وأن غير ذلك لا يصحّ منهم فساقط / ؛ لأنّ هذه الصفة كالمضادة للتكليف . فإذا ثبت كون الملائكة مكلفين فلا بدّ من أن تكون ممكّنة من الحسن والقبيح ، فلذلك قلنا : إنه تعالى لا بدّ من أن يخلق فيها الشهوة للقبيح والحسن ، وإلا لم يحسن تكليفها . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فأمّا حسن التكليف مع أنه تعالى يصحّ أن يجعله بحيث لا يؤثر القبيح بأن ياجئه أو يبنيه بالحسن عن القبيح ، فلا مطعن ^(٢) فيه ؛ لأنه إنما يصحّ أن يكون تعريضاً للثواب العظيم متى فقد هذان الأمران ، فأما مع حصول أحدهما فذلك متعذّر . وقد بينا أن التعريض للثواب العظيم يحسن ، وفي ذلك إسقاط . أسأل عنه .

سؤال

قالوا : إذا كان التكليف لا يتمّ إلّا بأن يريد تعالى الإثابة قبل وقتها ووجودها ، وقد بينا أن العزم لا يصحّ عليه ، فيجب القول بقبح التكليف الذي لا يتمّ إلّا به .

(١) أي يفعل معها .

(٢) كأنه يريد أن الجواب عنه سهل ، فكأنه لا مطعن فيه .

وهذا غلط ؛ لأننا لا نقول : إن التكليف لا يتم إلا بإرادة الثواب ؛ لأن التكليف هو تعريف المكلف حال ما كلف إذا جعله بالصفة التي معها يحسن تكليفه ، وإرادة الإله ، الفعل منه ، ففتى فعل تعالى ذلك ، وعلم أنه سينتبه إذا أطاع ، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكليف بعد ، صَحَّ كونه مكلفاً وحسن التكليف ، وإن لم يرد الإثابة ؛ كما يصح من أحدنا أن يعرض غيره لمرتبة عالية ببعض الأفعال ، وإن لم يرد حصول تلك المرتبة في الحال ، بل متى أراد منه ما تعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكي يصل إليه فقد عرض له للمنفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وبعد فلو صحَّ ما سأل عنه لحسن منه تعالى إرادة الثواب في حال / التكليف ، ١٩٣
 ، إن كان عزمًا ؛ لأن العزم لا يقبح لأنه عزم ، ولذلك قد يحسن منا فعله على وجوه ،
 ، إنما حكمنا بقبحه منه تعالى لو وقع من حيث يكون عبثًا لا فائدة فيه ، فإن حصل فيه
 فائدة ، وهي أن التكليف لا يتم إلا به فيجب حسنه والقضاء بحسن التكليف . وفي
 ذلك سقوط سؤاله .

سؤال

قالوا : لو حسن التكليف لم يخل من أن يقدر تعالى على تكليف كل حي ، وعلى
 عمل كل جاد حيًا على صفة المكلف ، وعلى خالق أجسام آخر يحببها ويسكتها ،
 أو لا يقدر على ذلك . فإن قلتم : لا يقدر عليه وجب تعجيزه ، وإخراجه من كونه قادرا
 عليه ، وإثبات مقدوراته محصورة ، ومختصة ببعض الحالات دون بعض . وإن قلتم :
 اوصف بالقدرة على ذلك لزمكم أحد أمرين : إما أن يفعل ما يقدر عليه ، وذلك بخلاف
 الوجود ، وبؤدى إلى إثبات مالا نهاية له ؛ وإما ألا يفعل ذلك ، فيلزم كونه بخيلا
 سابقا مقصرا في الجود ، ويجب كونه محابيا بأن كلف البعض دون البعض ، مع
 (١١ / ٢٠) (الغنى)

استحالة الانتفاع عليه ، ويجب كونه مقتصرًا في بعض من خلقه على التفضل ، مع جواز أن يكلفه ، وهذا يوجب كونه عابثًا بأن لم يجعله على كل صفة ينتفع عليها ، وينقض ذلك ما تعتمدونه في الإباحة ؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يمنع من الانتفاع بالمال كقول يقتصر به على الاعتبار فقط .

وهذا فاسد ، لأننا قد دللنا على أنه تعالى قادر على مالا نهاية له من الإحسان وأعدادها فالصحيح أنه تعالى قادر على أن يجعل كل جماد مكلفًا ، ويخلق من الأجسام مالا حصر له ، ويجعلها / بصفة المكلف ، لكن ذلك غير واجب عليه ، لأنه متفضل بالتكليف ، وابتداء الخلق للمنافع ، فله أن يفعل ما يفضل به ، وله ألا يفعل : وإنما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلفهم ، ولا يخلق كثيرًا من الجمادات كرمالائيم كون الحي حيا إلا معه . فأما ما عدا ذلك فغير ممتنع أن يجعله حيا وبصفة المكلف ، وإن لم يجب ذلك على ما قد مناه .

وكما يحسن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، ويجعل بعض الأجسام حية دون بعض من حيث لم يتقدم ما يوجب عليه خلق الكل ، فغير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلفًا دون بعض ، ولا يوجب ذلك كونه بخيلا ، لأن هذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب ، وقد بينا أن التكليف غير واجب عليه .

ومتى أراد المزم لنا كونه بخيلا كونه مكلفًا لبعض الأحياء مع صحة كونه مكلفًا له فقط فنحن مجيبون له إلى ما طلب ، وإن أبيتنا وصفه بالبخل من حيث يفيد في اللغة كونه مخلا بالواجب تعالى الله عن ذلك .

وقد بينا أن وصفه بأنه ضنين لا يجوز أصلا ؛ لاستحالة المنافع عليه ، وبيننا أن الجود غير واجب على القادر عليه ، فلا يمتنع ألا يفعل تعالى ما لو فعله لكان جودا وفضلا

والإحسانا . وأما ما ذكره السائل ؛ من أنه إذا لم يسكن الحيّ أو لم يجعل الجراد حيّا
كلّما فقد اقتصر بخلقه على وجه دون وجه من المنافع ، وهذا يقتضى كونه عابثا ، كما
قوله في باب الإباحة ، فبعيد ؛ لأننا أوجبنا ذلك في الإباحة لما صح الانتفاع بالمباح من
الوجوهين ، فلو منع تعالى من الانتفاع به على أحد الوجهين لسكان ذلك عبثا من
أما الوجهين ، فأما إذا لم يجعله تعالى إلّا على وجه واحد مما يصح أن ينتفع عليه فقير
والعبث ذلك فيه ؛ لأن العبث يختصّ بالثبوت دون المنفعة من الأفعال ، وجهات الأفعال .
ولأنّ قلنا : إنه تعالى وإن لم يخلق الأجسام في الجنة ليعتبر بها فلا يجب كونه عابثا ؛ لأن
ذلك ممتنع مع زوال التكليف .

وأما قوله : يجب كونه تعالى محاييا فقد بينّا أن المذهب لا يصح أن يفسد بالعبارات ،
بأنّ أن من شاء منا أن يصفه بالحياة إن أراد بذلك أنه لم يفعل ما لو فعله كان متفضلا
والك مما تعترف به ، وإن أراد أنه لم يسوّ بين سائر من تفضل عليه في وجوه المنافع
والك أيضا مما نقول به . وإنما نمنع من وصفه تعالى بالحياة ؛ لأنه يفيد في اللغة الإفضال
على جهة المقابلة والكفاة ، وذلك لا يجوز عليه تعالى . وكل ذلك مسقط ما سأل عنه ،
ولزم هذا السائل أن يجعل تعالى ما لا يتمّ كون الحيّ حيّا إلّا به : من عظم ودم وروح
وغيرها حيّا ، وجعله تعالى ذلك حيّا ينقض القول بأنه يخلق الحيّ أصلا . ومتى قالوا :
لا يجب ذلك ؛ لأن ما لا يتمّ كونه حيّا إلّا به من الجمادات لما أخرج الحيّ من كونه حيّا
لم يجب أن يجعله حيّا ، وليس كذلك حال غيره ، لزمهم ألا يكون تعالى بأن يجعل^(١)
الحيّ حيّا دون دمه ونفسه بأولى من أن يجعلهما حيّين دون الحيّ ، لأنه كما يصح^(٢) أن

(١) في الأصل : « يخلق يجعل » . ويظهر أن الكاتب كتب يخلق ، وبأن له أن العبارة هي (جمل)
لصاحبها ونسى أن يضرب على (خلق) .

(٢) في الأصل : « لا يصح » .

يحيا عند وجودهما فكذلك يصح كونهما حيّين مع وجود جسمه بأن يجعل نصفه الدم / والقوى^(١) .

ومتى قالوا : إنه تعالى مخير في ذلك : إن شاء جعل هذا حيّا دون ذلك ، وذلك دون هذا ، من حيث كان متفضلاً ، فقد لزمهم صحة ما نقول : من أنه إذا كان متفضلاً في الابتداء فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، أو يجعل بعضهم حيّا دون بعض .

ومتى لم يقل بذلك لزم أن يفعل تعالى ما لا يتناهى ، وألا يتقدم فعله في الوجود إلا وقتاً واحداً ، وسائر ما يلزم المخالف في الأصاح من وجوه الفساد على ما نشرحه من بعد .

سؤال

حكى عن برغوث^(٢) أنه قال : لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الخلق لا لينفعهم ، ولا ليضرهم ، ولا لوجه يخرج به من كونه عبثاً . ويحسن أن يجعلهم بصفة المكلف ولا يكلفهم ويحسن أن يكلفهم لا يعرضهم للثواب .

وقال سائر المجبرة : إنه تعالى خلقهم في الابتداء لينفع بعضهم ، ويضر آخرين . وقد ثبت أن ذلك قبيح ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ، فلا يجوز أن يكلف من يعلم أنه يكفر لكي يكفر ، ولكي يضر به . ولا يجوز أن يخلق الخلق لا لوجه يحسن عليه ؛ لأن العبث قبيح .

وقد بينا بطلان القول بأنه تعالى إذا كان حكماً لنفسه لم يزل ، ولم يدخل في الحكمة

(١) في الأصل : « القوا » وكأنه يريد بالقوى الروح والعظم وغيرها .

(٢) هو محمد بن عيسى ، وبرغوث لقب له ، من النكاملين ، وله ذكر في كتاب الانتصار ١٣٣ ، و١٣٤ وانظر استدراكات الانتصار ٢١٦ .

بفعله ، وأنه إذا لم يُشَرَّفَ وبُغِضَ وبُعِزَ بأفعاله لم يصر حكماً بها ، فيجب أن يحسن منه الاختراع لا لغرض . وبسطنا القول في إبطال ذلك فلا وجه لإعادته .

فأما قولهم : إنما يقبح الفعل منا لتجاوزنا فيه الحدّ والرسم ، إلى ما شا كل ذلك فقد بُغِضَ بنا بيان فساده في أول باب العدل .

فأما قولهم : إذا حسن منه تعالى أن يكلف مع العلم بأن المكلف يكفر وإن / قبح ٩٥ مثله في الشاهد جاز أن يخترعه ليُضِرَّ به ، ويحسن منه ذلك ، وإن قبح أمثاله في الشاهد ، فاسد بين فساده عند بيان حسن تكليف من يعلم الله من حاله أنه يكفر .

فأما قولهم : إذا جاز أن يفعل تعالى الحسن لا لنفع ولا لدفع مضرة ، وإن قبح منا ذلك في الشاهد وعدّ عبثاً ، فهلاً حسن منه الاختراع لغير غرض أو ليُضِرَّ بالمخترع ، فقد بينا سقوطه من قبل ، ودلنا على أن الحسن قد يفعل لحسنه ، وإن لم يكن فيه نفع ولا دفع مضرة .

وأما قولهم : إذا جاز أن يخالف الواحد منا في صفات ذاته ، وإن كان حياً ، فيكون مخالفاً للأجسام ويكون قادراً لنفسه وغنياً لم يزل فهلاً جاز أن يخالف حال فعلنا ، فيحسن منه ما يقبح مثله منا ، إلى غير ذلك من الأسوطة للمشاكلة لهذا السؤال ، فقد بينا سقوطه في أول باب العدل ، ودلنا على أن جهة القبح متى حصلت في الفعل وجب قبحه ، ولا يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين ، وبيننا أن ما وجب كون الحى منا جسماً ومُثَبَّتاً^(١) لا يصح فيه تعالى ، فيصح كونه عالماً قادراً وإن تعالى عن كونه جسماً ومُثَبَّتاً^(٢) .

واعلم أنهم ممّا^(٣) تطرقوا بالطعن فيما يتصل بالتكليف إلى الطعن في التكليف ، نحو

(١) في الأصل « ممّا » من غير نقط ، والظاهر ما أثبت . والمراد بكونه مثبّتاً أنه متعزّز في مكان .

(٢) هذه العبارة تفيد التكثير . وأنه جاء في قول أبي حنيفة النخعي :

ولنا لما اضرب السكيش ضربة على رأسه تاتي اللسان من الفم

والظاهر المعنى في النحو في مبحث « ما » .

طعنهم في الإعادة وصحتها أو حسنها ، وطعنهم في الاخترام والإماتة والفناء ، وطعنهم في دوام الثواب وخلوصه من كل شائب ، وطعنهم في دوام العقاب ، وطعنهم في قولنا في الإنسان ، وأنه غير الروح عند ذكر الإعادة وكيفيتها ، وطعنهم في الشرائع ، وفي وجه الحكمة في كثير مما خلق ، إلى ما يتصل بهذا الباب / .

وإنما أخرنا القول فيه ؛ لأنه يجيء في موضعه .

وربما طعنوا في التكليف بالمطاعن التي يوردونها في تكليف من يعلم أنه يكفر ،

وإنما أخرنا ذكره لأن إirاده في موضعه أولى .

« الكلام في حُسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر »

فصل

في أنه يصح إرادة ما يعلم المرید أنه لا يقع

قد بينّا في باب الإرادة أن الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث ، وأن كل ما يصحّ عند المرید حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريده .
وبينّا ذلك بأن ما اعتقد الواحد منا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريده ، ومتى اعتقد حدوثه صحّ أن يريده على طريقة واحدة . فيجب لهذا الأصل صحة إرادة الواحد منا من غيره إحداث الفعل ، كان المعلوم أن يفعله ، أو لا يختار فعله .
فإن قال : إذا لم يصحّ تعلّق العلم بحدوث الشيء إلا والمعلوم أنه يحدث ، فهلاًّ قلّم الله في الإرادة ؟

قيل له : إن العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يتعلّق بحدوث الشيء إلاّ ويجب أن يحدث ، وإلاّ انقلب جهلاً . وليس كذلك حال الإرادة ؛ لأنها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به . وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به ؛ لأنها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص ، فإما جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم .

ولذلك لا يفترق حال الإنسان / فيما يجده من نفسه من كونه مريداً للشيء بين أن يحدث عنده أولاً يحدث ، كما يجد العالم من نفسه أن معلومه يجب أن يكون على ما عليه .

وقد بينّا من قبل بطلان قول المجبرة : إن إرادة كون مالا يكون تمنّ وشهوة ، فلا وجه لإعادته . ويجب أن تكون الإرادة في هذا الباب بمنزلة القدرة ، فإذا لم يمتنع فيها أن تتعلق بما المعلوم ألا يحدث إذا صح حدوثه بها ، فكذلك لا يمتنع مثله في الإرادة .

وقد دللنا على صحة ذلك في القدرة ؛ لأننا قد بينّا من قبل أن القادر يقدر على ما يعلم أنه لا يكون وتقصينا القول فيه ، فيجب مثله في الإرادة .

وبينّا في باب الإرادة أنه تعالى قد أراد من جميع المكلفين الطاعة والإيمان ، وإن علم أن بعضهم يعصى ولا يفعل ما أريد منه . وكل ذلك يبيّن صحة ما قدمناه .

وبدلّ على ذلك أن الواحد منا قد يعلم نفسه مريدا من ولده الفعل ، ثم ينكشف له في الثاني أن ذلك الفعل في الحال الذي أراده لم يوجد ، كما ينكشف له أنه يوجد منه ذلك ، ولا يفرق بين حالتيه في كونه مريدا ، كما لا نفرق بين حالتيه في كونه معتقدا لما يعتقده .

وهذا يبيّن أن انتفاء حدوثه لا يحيل تعلق الإرادة به .

فإن قال : إني لا أمتنع من جواز كونه مريدا لما لا يحدث إذا اعتقد أنه يحدث ، وإنما أمتنع من ذلك إذا علم أن من أراده منه لا يختاره .

قيل له : إذا كان علمه بذلك لا يمنع من صحة حدوثه من جهته ، ومن أن يكون علما بذلك من حاله ، لم يمنع من صحة كونه مريدا له ، ولا فرق بين من أحال كونه مريدا له ، وبين من أحال كونه مقدورا . وقد اعتمد / شيوخوا رحمهم الله في إبطال هذا القول على أن العلم بأن القادر لا يفعل الفعل لو منع من أن تصح إرادته منه لمنع غالب الظن من ذلك ، فكان يجب إذا غلب على ظن الواحد منا أن غيره لا يفعل الفعل ألاّ يصح أن يريده ، وفي علمنا بصحة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال: ومن أين أن ذلك يصح مع غلبة الظن، ونحن ننازع فيه؛ كمنازعتنا في صحته مع العلم؟
 قيل له: قد ثبت أن الواحد منا يقلب على ظنه من يستدعيه إلى الدين أو يرشده إلى الطريق
 أنه لا يقبل ذلك، ويصح أن يريده منه؛ كما يصح إرادة ذلك من يقلب على الظن
 أنه يقبل ولا شيء أظهر مما نجده من أنفسنا، فيجب بذلك بطلان قول المخالف فيه.
 ولا يمكن دفع ما قلناه من أنه قد يقلب على ظننا من حال اليهودى وسائر المخالفين
 أنه لا يقبل ما ندعوه إليه لأمارات تظهر في ذلك، وقد زبد القبول منه وندعوه إليه.

يبين صحة ما قلناه أن العلم بصحة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحة حدوثه، والظن
 لذلك يجرى مجرى واحدا في صحة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد
 لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظن
 فيما قدمناه من صحة إرادة مانعنا أن القادر يصح أن يفعله.

وإنما اعتمدنا على غلبة الظن لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمر المستقبلة التي تقع من
 العباد؛ لأننا نجوز في كل واحد منهم أن يحترم دون الفعل، وأن يعصى أمرنا ومرادنا،
 كما نجوز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبين ذلك / بالعلم، وإن كان
 شيوخنا رحمهم الله قد يفتوا ذلك بأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
 يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصح منا
 إرادة الإيمان من جماعة الكفار، وإن علمنا أنهم لا يجتمعون على الهدى.

فإن قيل: إن الاعتماد على ذلك لا يمكن مع كون المخالف مخالفا في صحة تكليف
 من يعلم أنه لا يؤمن وإرادة ذلك منه؛ لأنه يفكر ما وكده من جهة الشرع، ويحيل
 ورود ذلك من الحكيم، بل يقول: إن هذا التكليف من فعل الظلمة، أو من فعل
 الشيطان، على ما يقوله الثنوية والجوس. قيل له: إن الدلالة قد دلت على فساد قولهم،
 وهل ثبوت الشرع، فلا يمتنع أن نبني هذا الكلام عليه، ولا يمتنع أيضا أن نبنيه على أن
 (١١ / ٢١)

الواحد منا قد اعتقد أن جماعة الكفار لا يؤمنون ، وكذلك الرسول قد اعتقد في أبي لهب ذلك ، لأن اعتقاد ذلك لا يمكن دفعه ؛ كما يمكن ذلك في العلم ، ومع ذلك فقد صح منه عليه السلام إرادة الإيمان منه ، وكذلك منا . وإذا ثبت أن اعتقاد انتفاء ذلك فيه لا يمنع من صحة إرادته ، فكذلك القول في العلم على مارتبنا الكلام فيه .

وهذا الوجه أولى أن يعتمد من الوجه الأول . وإذا ثبت هذه الجملة لم يمكن أن يقال إن تكليف من يعلم الله أنه يكفر لا يصح أصلا ، فضلا عن أن يقال : إنه يحسن في الحكمة ، لأننا قد بينا أن إرادة الإيمان منه تصح ، وهي التكليف ، فلا وجه المنع من صحته ويجب أن ينظر في حسنه أو قبحه .

وإنما قدّمنا القول في ذلك ؛ لأننا نعتد في حسن هذا التكليف على أنه تعرض لمنفعة عظيمة ، والتعرض للشيء في حكمه ، فلا بدّ من أن نبين أنه يصح منه تعالى إرادة ذلك ؛ لأن بها يكون / معرضا ، ولولاها لم يكن بأن يكون معرضا للنفع أولى من أن يكون معرضا للضرّة ؛ لأنه قد مكّن المكلف من فعل ما يصل به إلى كلاً الأمرين .

ب ٩

ولسنا نجعل الإرادة بما يصير المكلف عالما بوجه الوجوب عليه ، وقبح القبيح ، لأنه تعالى إذا اضطره إلى ذلك ، أكل^(١) عقله ، وعرف ذلك أراد منه فعل الواجب أم لم يرد ، ويكون في حكم المكلف في أنه يستحقّ الثواب على الواجب ، والعقاب إذا أخلّ به أو أقدم على القبيح الذي يعرف حاله . لكن القديم تعالى لا يكون مكلفا له إلا بأن يريد عند إكمال عقله وجعله إياه على الشرائط التي معها يجب تكليفه منه^(٢) الواجبات^(٣) واجتناب القبائح . وإن كان لا يمتنع أن يقال : إنه يوجب عليه

(١) في الأصل : « وأكل » .

(٢) هذا الكلام . معمول لقوله : « يريد » .

الواجبات بالتمريف من غير إرادة ، ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يجعله بصفة المكلف إلا ويريد منه الواجب ، وإلا كان في حكم العايب أو الغرئ بالقبيح ، على ما بينته من بعد .

فإن قال : إذا لم يصح إرادة ما علم المرید أنه لا يصح أن يحدث ، فهلاً قلتم : إنه لا يصح أن يريد ما علم أنه لا يختاره ؟

قيل له : إن ما علم استحالة حدوثه أو يمتنع ذلك فيه لا يصح أن يريد هذا العالم ؛ لأن الإرادة في الصحة أو الامتناع تتبع الاعتقاد ، فأما إذا علم صحة حدوثه فيجب أن يصح منه إرادته ، وإن علم أنه لا يختار ذلك لبعض الأغراض والدواعي .

فإن قيل : فيجب أن يصح منكم إرادة الفعل من العاجز والجماد ، لأنه يصح منهما الفعل لو قدرا . قيل له : إن [كان ^(١)] المراد بذلك فيهما بشرط أن يصيرا بحيث يصح الفعل منهما فذلك سائغ ، وإن أرادوهما على ما هما عليه فذلك محال ، لأن ما علم استحالة حدوثه لا يجوز أن يراد .

١٩٨ / فإن قيل : فيجب أن يصح منه تعالى أن يريد من العبد الإيمان ، وإن علم أنه مفسدة في تكليف غيره . قيل له : إن ذلك يصح عندنا ، لما ذكرناه من العلة في هذا الباب ، وإنما نجوز له لكونه قبيحا فلا اعتراض علينا به .

فإن قيل : وكيف اشترطتم في صحة إرادة الشيء أن يكون المرید عالما بأنه يصح أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله : يصح ممن اعتقد في الباقي أنه يحدث — حالا بعد حال — أن يريد وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه .

قيل له : إنه رحمه الله قد قال ذلك في الجامع الصغير ، لكن الصحيح عندنا أن الإرادة تحتاج في تعلّقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصح حدوثه ، فأما في وجودها

(١) زيادة يقتضيها المقام .

غير متعلقة فإنها تتعلق بكون المرید معتقداً لحدوث الشيء فقط . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو اعتقد الواحد أن الجسم يبقى ببقاء يحدث حالاً بعد حال لصح أن يريد ذلك ، ولا تكون الإرادة متعلقة بشيء ، بل تكون إرادة لا مراد لها ، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالاً بعد حال أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه ؛ لأن الحدوث شرط في تعلقها . فحتى لم يكن الشيء مما يصح الحدوث فيه يجب ألا يتعلّق ، كان الشيء معلوماً في الأصل أو لم يكن . ولو صحّ ما قاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته : من أن العالم بأن الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصح أن يريده إذا علم أن اختياره ممكن .

فإن قال : أوليس لو علم الوالد من حال الولد أنه إذا أمره بالشيء أنه لا يختاره ، ويختار تركه الموجب المضرة أو المؤذى إليها أنه لا يصحّ أن يريد ذلك منه ، فهلا قلّم مثله في القديم تعالى ؟ قيل له : إن الوالد قد يصحّ أن يريد من ولده ما ذكرته ، إلا أنه إذا / كان بغتم بما يلحق ولده من المضرة صرفه ذلك عن الإرادة والمراد .

فصل

في أنه تعالى يصحّ أن يحمل من المعلوم من حاله أنه يكفر بصفة المكلف

قد علمنا أن القدرة لجنسها تتعلق بالكفر والإيمان وسائر المتضادات الداخلة تحت مقدور العباد . وثبت أن ذلك لا يجب فيها لاختيار مختار في الحال أو المستقبل ، وصحّ أن سائر وجوه التمكن كالقدرة ؛ لأن الحال في أن الآلة تصلح للأمرين أ كشف من الحال في القدرة ، فصحّ أن كمال العقل لا تقف صحته على أن العاقل يختار الطاعة دون المعصية ، وكذلك القول في الشهوة والنفور . فإذا ثبت ذلك وكان الحىّ من يحمل سائر

ماذا كرهناه من المعاني ، أطاع في المستقبل أو عصى ، فقد صحَّ أنه تعالى يصح أن يجعل من يعلم أنه يكفر بهذه الصفات ؛ كما يصح ذلك منه فيمن المعلوم أنه يؤمن . وما نجد من حال الكافر وأنه بهذه الصفة كالمؤمن يبين صحة ذلك ؛ لأن العقلاء لم يختلفوا في أن الكافر قد وُجد بهذه الصفة . وإنما تنازعوا وجه^(١) الحكمة فيه ، واختلفوا في هل يحسن ذلك ، وهذا بين في هذا الباب .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لا يصح أن يجعل من المعلوم أنه يكفر بصفة من يعلم أنه يؤمن في باب الألفاظ ، لأنه لا لطف في المعلوم يؤمن الكافر عنده .

قيل له : إن اللطف إنما يجب عليه تعالى فعله متى كان في المعلوم ما يطيع للكلف عنده ، فأنما إذا علم أنه لا لطف له في فعل ما كلف على وجه / من الوجوه ، فليس ١٩٩ هناك ما يصح وصفه تعالى بالقدرة عليه ، فيقال بأنه بألّا يفعله لا يكون مُزجاً لهاته ، أو لا يصح أن يسوّى بينه وبين من المعلوم أنه يؤمن فيه . ولا يمتنع عندنا في كثير من يعلم من حاله أنه يؤمن ألا يكون له لطف ، بأن يعلم أنه يختار الإيمان على كل حال ليصح تكليفه ، وإن لم يلطف له فيما كلف ، وذلك يبين أن اللطف ليس بشرط في التكليف على كل حال ، وأن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن في سائر شروط التكليف صحيحة على ما يدنا القول فيه .

فصل

في أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن

اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل القبيح ؛ لكونه عالمًا غنيًا ؛ فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا على جهة التعريض للمنفعة ، وإلا كان

(١) كذا في الأصل ، والأولى : « في وجه ... » .

ذلك قبيحا ؛ لأنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن أن يكلف على جهة الاستحقاق ؛ لأن ذلك يقتضى فى كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له ، وفى هذا إبطال القول بأن للتكليف أولا .

ولا يصح أن يقال : إنه تعالى 'يُزِمُ الشَّاقَّ تَخْلَصًا مِنْ مُضْرَةٍ ؛ لأنه لا مضرة بشار إليها إلا ويصح منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف ؛ فيكون التكليف فى الحال هذه عبثا .

فلم يبق إلا أنه إنما يكلف لمنفعة ، لولاها لم يحسن التكليف . وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تفعل فى القدر والصفة إلا على جهة الاستحقاق ؛ فكما لا يحق الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذى يستحقه المؤمن ، فكذلك القول فى الثواب .

ونحن نتقصى القول فى ذلك من بعد .

فصل

فى أنه تعالى لا يصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر على وجه يصح معه ألا يستحق المكلف العقاب إذا لم يؤد ما كلف

إن سأل سائل فقال : هلا قاتم فيمن المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه تعالى لو أراد تعريضه للمنفعة لكافئه على وجه يؤمن ، ولا يصح أن يكفر ، بأن يمنعه من الكفر ، ويحول بينه وبينه ، أو يمجزه عنه ، أو بأن يلجئه إلى ألا يفعل الكفر ويفعل الإيمان . فإن منعت من ذلك وأحلتهموه ، فهلا جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن لا محالة ، ولا يكلفه على الوجه الذى يعلم أنه يكفر ؛ لأن الوجوه فى هذا الباب غير

محصورة . فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز ، وجعلتم ما يقدر عليه تعالى من التكليف مقصوراً على وجه دون وجه ، قيل لكم : فهلاً جاز أن يكلفه في وقت يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه في وقت يعلم أنه بكفر ، وهلاً كلفه الأمور التي يستحق بفعلها الثواب ، ولا يستحق بالآل بفعلها العقاب ؛ كالفوافل ، وهلاً تبيّنتم^(١) بصحة تكليفه على الوجوه التي بينها من غير أن يستحق العقاب ، على أن مكلفه على الوجه الذي يستحق العقاب غير حكيم ، وأن هذا التكليف من فعل الظلمة ؛ كما تقوله المانوية^(٢) ، أو من فعل الشيطان كقول المجوس ، أو إن كان من فعله تعالى فيجب أن يكون ممن يجوز أن يفعل القبيح كما بقوله المجبرة . فإن / قلتم : إن التكليف على وجه يؤدي إلى ١٠٠ الطاعة وإن صح ، فالتكليف على وجه يعلم أنه يكفر يحسن ، قيل لكم : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ولا يلطف له إذا علم أنه يؤمن مع اللطف ، ويكفر مع عدمه ، ويجب أن يحسن منه تعالى أن يؤلم المكلف ، مع العلم بأنه لو خلق له ولداً أسد مسد الألف في أنه يختار الإيمان عنده . ويجب أن يحسن من الواحد منا أن يعرض ولده لما يختار الفساد عنده ، مع تمكنه من تعرضه على وجه يختار الصلاح .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يريد له السلامة والفوز بالمنافع المتفضل بها ، ويصح أن يصل إليها مع فقد التكليف ، فكيف يحسن منه أن يكلفه لمنافع يعلم أنه لا يصل إليها وإن لم قدره . أو ليس المقرر في العقول أن يسير المنفعة إذا علم أن الحى يصل إليه أثر

(١) في الأصل : « سلم » هكذا من غير قطع ، وقد أثبتنا كما نرى . غير أن قوله بعد : « على أن مكلفه .. » لا يناسب هذا ؛ إذ يجب حذف (على) إلا أن يضمن (تبيّنتم) معنى (وقفتم) .

(٢) نسبة إلى مانى ، وكان في أيام سابور بن أردشير من ملوك الفرس . وهو من القائلين بأن السكون يرجع إلى النور والظلمة فهو من التوبة . وانظر في تاريخه وتفصيل مذهبه فهرست ابن النديم ٤٥٦ وما بعدها .

وأولى من كثير يعلم أنه لا يصل إليه ، ومن يوصله إلى ذلك اليسير أقرب إلى حُسن النظر ممن بين له طريق الكثير الذى لا يصل إليه . أو ليس المتعالم من حال المنفعة التى لا يجب بفوتها المضرّة الدائمة أنها آثر وإن قلت من منفعة^(١) عظيمة يجب بفوتها العقاب الدائم . على أن العقاب قد يحسن إسقاطه ، فهلاً قلتم : إنه تعالى إن كان يختار تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا بدّ من أن يتضمّن إسقاط العقاب الذى يستحقّه ليحسن منه أن يعرضه للمنفعة التى يعلم أنه لا يتعرض لها ، وإلا فإن حسن أن يعاقبه صار فى الحكم كأنه اختار له العقاب ، وأدخله فيه . وذلك قبيح .

واعلم أن القدرة على الشيء هى القدرة على مثله وضده . وقد دللنا على ثبوت ذلك فيها ، وبينّا أن / الآلات بمنزلتها فى أنها إذا صالحت للشيء صالحت لضده . وقد علمنا أن المعصية هى مثل الطاعة فى الجنس أو مضاد^(٢) لها ، وإن كان فيها ما يخالفها . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال إنه تعالى يمكن المكلف من الطاعة دون المعصية ؛ لأن ذلك يستحيل فى سائر وجوه التمكن .

ألا ترى أن القادر على الشيء يقدر على إيجادهِ على وجه يحسن وعلى^(٣) وجه يقبح ، ويتمكّن من ذلك بآلانه .

فأمّا الجهل المضادّ للعلم فإنه يصح أن يبتدئه ، وأن يفعله عند شبهة وداع ولا يحتاج إلى ما تحتاج المعرفة إليه من النظر فى الدلالة .

فإذا ثبت ذلك لم يصح من القديم تعالى أن يكلف الطاعة ، ولا يمكن من المعصية ، ولا يصح أيضاً أن يحلّ بينه وبين الطاعة ، ويمنعه من المعصية ؛ لأن الفعل

(١) فى الأصل : « المنفعة » .

(٢) فى الأصل : « مضادا » .

(٣) فى الأصل : « لا » .

الواحد إذا صح أن يفعل على الوجهين لم يصح أن يمنع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر ، مع كون المنع ضداً له ، أو جارياً مجراه .

وكذلك فلا يصح أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلا ويمتنع أن يريد على وجه يحسن عليه . ومتى منعه من الإرادة بعجز أو فساد محل^(١) يقتضى ذلك بطلان التكليف أصلاً .

وأما إذا منعه بالكرهية فغير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر ، لكنه يصير في حكم المنوع للمجبأ في زوال التكليف . ولا يصح أن يمنع من الشيء ولا يمنع من بعض أضداده إذا كان الكلام في ألا يكون التي يبتدئها في محل القدرة ، وكان المنع من ذلك هو ببعض / أضدادها .

١١٠١

ولو ثبت أنه يمنع من جنس دون جنس لكان مالم يمنع يوجد فيه القبيح والحسن . ولو صح أن القبيح يضاد الحسن على كل وجه ، وأن المنع منه يصح دون الحسن ، لوجب أن يكون المنع منه يزيل التكليف ، ويوجب قبحه ؛ لأن من لا يمكنه إثبات القبيح على الحسن لا يحسن تكليفه ، ويصير بمنزلة الملجبأ ، ومن لا يمكنه الانفكاك من الشيء . وقد يثبت من قبل أن القدرة لو تعلقت بأحد الضدين لوجب فساد التكليف فيجب مثله لو وقع المنع من أحد الضدين . وقد صح أن في القباح ما يقبح ، وإن لم نقاؤه الإرادة ، فليس يصح أن يقال : إنه يمنع من فعله لمنع يرجع إلى الإرادة .

فإن قيل : إذا صح عندكم خلوة القادر منا من الأخذ والترك ، فهلاً صح أن يمنع المكلف من القبيح ويتمسك مع ذلك من إيجاد الحسن والواجب ، ويصح أن يخلو منهما ، فيصح تكليفه على هذا الحد .

قيل له : إنما قد بينا أن أكثر الحسنات والواجبات يصح أن يفعله للمكلف على

(١) في الأصل « ويقضى » .

وجه يقبح عليه ، والمنع من ضده لا يخرج من أن يكون ممكناً من القبيح ، ومبها عن فعله . على أن الواجب متى أدخل بفعله مع السلامة ، فلا بد من أن يستحق العقاب ؛ كما يستحقه على ^(١) العقاب ، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلف من أن يكون بمنزلة للممكن من القبيح في صحة كونه مستحقاً للعقاب وقد صح بالدلالة التي نذكرها من بعد أن من أدخل بالواجب يستحق الذم بالعقاب ، وإن لم يكن فاعلاً لتركه . فيجب على قولنا ألا يخلو المكلف من صحة استحقاق العقاب / كما لا يخلو من ذلك على قول من يحمل كونه محلاً بالواجب إلا بأن يكون فاعلاً لتركه .

ب ١٠

وابس له أن يقول : إنه تعالى يصح أن يكلفه الواجب والنفل وباجته إلى ألا يفعل القبائح ، فيمكنه أن يطرأ إلى استحقاق الثواب دون العقاب ، وذلك لأنه مع الإلجاء إلى ألا يفعل القبيح لا يحسن أن يكلف على ما سنبينه من بعد . ولو ثبت أنه يحسن أن يكلف لكان يتمم من فعل الواجب وألا يفعله لأنه لا يصح أن يقال : إنه من حيث أُلجئ إلى ألا يفعل القبيح يجب كونه ملجأ إلى فعل الواجب ، ومتى تمكن من ذلك صح أن يستحق العقاب بأن يخل بالواجب ؛ كما يصح أن يستحق الثواب بفعله ؛ وذلك يرده إلى أنه بمنزلة المتمكن من القبيح في أنه يصح أن يستحق العقاب .

وليس له أن يقول : هلاكه النوافل فقط دون الواجبات ، فيصح منه التوصل إلى استحقاق الثواب دون العقاب وبصح أن يعرضه لمنزلة الثواب على وجه لا يصح أن يستحق العقاب ، فيقبح من هذا الوجه أن يكلفه الواجبات ، وذلك لأن من أكمل عمله فلا بد من أن يكلف المعرفة والنظر ، ولا بد من وجوبهما عليه ، وكذلك القول في كثير من الواجبات العقلية . وذلك محل ما سأل عنه .

(١) كذا وكأنه يريد بالعقاب القبيح الواجب للعقاب ، فهو من إطلاق الشيء على سببه .

فإن قال : جوزوا فيمن المعلوم من حاله أنه يؤدي ما كلف من العقليات ، وأنه
بعض في الواجبات التي قد يصح ألا تجب عليه من الشرعيات ألا يكلف هذه
الواجبات ، ويكلف بدلا منها النوافل التي يصل بها إلى الثواب دون / العقاب . ١٠٢

قيل له : إن ما ذكرته أو صح لوجب ألا يحسن تكليف هذا المكلف الواجبات
التي يعلم أنه يخل بها . فأما من المعلوم من حاله أنه يكفر في العقليات أجمع ، فيجب أن
يحسن تكليفه ؛ لأنه لا طريق يصل بها إلى الثواب الذي عرض له سوى ما كلفه .
ومتى ثبت حسن ذلك في بعض المكلفين ثبت في سائرهم مثله .

على أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بين أن وجه الحكمة في تكليف النوافل أنها
تسهل أمثالها من الواجبات العقلية أو السمعية ، فلا يجوز أن يكلف تعالى ضربا من
النافلة إلا مع تكليف ما شاكله من الواجب . وبيّن صحة ذلك بأنه تعالى لم يكلفه
نافلة إلا مع إيجاب ما شاكله : من صوم ، وصلاة ، وغيرها .

فأما الاعتساف فقد يجب ما هو من جنسه ؛ نحو الوقوف بعرفة ، ونحو ما بوجبه
هل نفسه بالنذر . فأما الحج المتطوع به فقد يجب مثله بالنذر على بعض الوجوه ، وقد
يجب أمثال كل ركن منه ؛ والامتناع مما يجب لأجل الإحرام الامتناع منه لأنه يجب في
الصوم الامتناع من الوطء ؛ كما يجب في الحج ، وقد يجب الامتناع منه في حال حيضها .
هذا لو ثبت أن الداخل في حجة النفل يكون متطوعا بسائر أركانه ، فكيف وقد ثبت
أنه إنما يكون متطوعا بالإحرام فقط ، ثم يلزمه المضى عليه . ويخالف الحج في ذلك
الصوم والصلاة عند كثير من الفقهاء ؛ من حيث لا ينقطع بالقطع ، فيجب من هذا
الوجه المضى فيه مع الصحة ؛ كما يجب ذلك مع الفساد . وليس كذلك حكم الصوم
والصلاة . وإن كان في الفقهاء من يجمع بين الكل ، ويقول فيمن أفسد ذلك : يلزمه
القضاء / كما يلزم ذلك في الإحرام عند الكل . وليس بنا حاجة إلى تقصّي القول في ١٠٢
ذلك ؛ لأنه قد بان الجواب عما سأل عنه .

ولا يبعد على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله لو صحَّ أن يكلف تعالى النوافل دون الواجبات أن يحسن منه تعالى أن يكلفه مع النوافل الواجبات ، وإن علم أنه يكفر فيها ، إذا لم تكن مفسدة فيما بطيع فيه ، لأنه يستحقّ بمجموع الأمرين من الثواب مالا يستحقّه بأحدهما . فيجب أن يحسن منه أن يعرضه للمنافع العظيمة ، وإن كان المعلوم أنه لا يصل إليها بسوء اختياره ، فإنه لا يكون علمه بأنه يصل إلى ثواب النافلة لو كلفه إياها فقط بموجب أن يقبح أن يكلفه الواجبات مع النوافل إذا كان المعلوم أنه يصح أن يصل بهما إلى أضعاف ذلك من الثواب ، وأن يخسر حظاً نفسه ولم يحسن الاختيار . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلفه الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف ، وإن علم أنه يكفر ، ولا يكلفه الوجه الأسهل ، وإن علم أنه يؤمن لو كلفه على هذا الوجه لحصول ثواب زائد في الوجه الأشقّ ، فهلاً حسن أن يكلفه الفرض مع النفل وإن علم أنه يعصى في الفرض ، لما فيه من الثوب الزائد على ما يحصل له لو كلفه النفل بانفراده .

وقد جوزَّ رحمه الله أن يكلفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تسكيفاً زائداً ، وإن علم أنه يكفر ، لما فيه من التعريض لزيادة الثواب ، وإن كان المعلوم أنه لا يناله ويعرم نفسه ما قد استحقّه من قبل فما الذي يمنع من أن / يكلفه تعالى الفرض مع النفل ، وإن علم أنه من حاله أنه يعصى في الفرض .

وهذا يبيّن أنه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يبين أن التكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسن ، وأنه لا فرق بين أن يحسن ذلك أو لا يحسن ، في أنه يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلف الفرض معها ، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه ، إلا أن يعلم من حاله أنه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه ، ومتى جمع بينهما عصى فيهما . فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه : إنه لا يحسن أن

يكلف إلا النفل . هذا إذا كان الثواب الذى عرص له بالنفل مثل ما يستحقه بالفرض لو كلفه ، فأمّا إذا كان فى الفرض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلفه دون النفل ، وإن كان المعلوم أنه متى عصى فيه استحق العقاب . وهذا كله لا يؤثر فى صحة ما تكلفه رحمه الله من بيان القول بأن تكليف النوافل وحدها لا يصح ، لما فى ذلك من إسقاط السؤال من أصله ، وإن صح على طريقته أن يجب بما ذكرناه أيضا لو صح تكليف النوافل وحدها . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى فى هذا الباب .

فأما قول السائل : هلأ جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه على وجه يعلم أنه يكفر ، فليس له مدخل فيما قدمناه ؛ لأنه إن سلم له ذلك لم يخرج التكليف من أن يكون واقعا على وجه يصح أن يعصى فيه المكلف فيستحق العقاب ، وإن كان المعلوم أنه بطبيع لا محالة . ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن يعصى فيه المكلف على جميع الوجوه ؛ لأن ذلك غير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يعلم من حاله أنه يطيع على ١٠٣ ب كل وجه يكلف عليه . ولو صح أنه لا بد من وجه لو كلف عليه لأطاع لم يمتنع أن يحسن تكليفه إذا كان فى ذلك الوجه من زيادة الثواب مالم يس فى غيره على ما بينه بعد . ولو لم يكن فيه مزيد ثواب كان لا يمتنع أن يكلفه على الوجهين جميعا ، لا يحصل له من مزيد الثواب لمجموعهما ، وإن عصى فى أحد الوجهين .

هذا إذا لم يتناف تكليفه على الوجهين ، ولم يكن أحدهما فسادا فى الآخر ؛ لأنه متى كان المعلوم ما ذكرناه لم يحسن منه تعالى أن يجمع بين الوجهين أو الفعلين فى التكليف .

فأمّا ما سأل عنه فى الوقتين ، وفى اللطف ، وفى أنه لا يحسن أن يكلفه مع العلم أنه يكفر مع صحة الإنعام عليه تفصّلا ، وقوله : إذا حسن إسقاط العقاب فهلا وجب

أن يتضمن إسقاطه فيمن كلفه مع العلم بأنه يكفر ، فليس لجميعه مدخل فيما قد منا ذكره ؟
لأننا قصدنا بذلك بيان القول بأن التكليف على وجه لا يصح من المكلف أن يستحق
العقاب لا يصح وقد بينا ذلك . فأما هذه الأصول فهي شبهة من سلم ما قدمناه وبطمن في
حسن تكليف من يعلم أنه يكفر . ونحن نبينه فيما بعد إن شاء الله .

فصل

في بيان الأمر الذي يصير المكلف به معرضاً للثواب وبيان ما يصير به
المكلف معرضاً لذلك

١٠ / اعلم أن المكلف إنما يصير معرضاً للثواب متى صار بالصفة التي لكونه عليها
يصح منه أن يتوصل إلى استحقاق الثواب ، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه .
وعلى هذا الوجه يوصف الواحد منا بأنه عرض غيره لطريقة من المنافع إذا جملة
بحيث يمكنه أن يصل إلى نيلها . ولذلك يبعد في المنافع المحضة الواصلة إلى الغير أن
يقال : إنه عرض لها مع حصولها له من غير تسبب إليها بغيرها . وإنما لم يوصف بذلك
والحال ما قلناه ؛ لأن المنافع حاصلة لا تحتاج إلى تسكف بعض الأفعال ليصل إليها . وفي
ذلك من أعظم الدلالة على أنه إنما يقال : عرض للمنافع متى لم تكن حاصلة ، وصح منه
أن يتوصل إلى تحصيلها أو استحقاقها .

وقد علمنا أن المكلف لا يصير بهذه الصفة إلا إذا حصل ممكناً من الطاعة ، وارتفع
عنه الإلجاء ، ولم يقن بالحسن عن القبيح ، على ما سنبينه من بعد ، فحق حصل كذلك ،
وورد عليه ما يقتضى الخوف من ترك النظر ، فقد حصل عالماً بوجود الأمور الشاقة ،
فيجب أن يصح منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعلها . وكما يصح منه ذلك فقد

يصحّ منه التوصل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب ، والإقدام على القبيح .
وليس من شرط كونه معرّضاً للثواب ألا يصحّ منه التوصل إلى استحقاق العقاب ؛
لما دللنا عليه من قبل ، ولأن المتعارف في الشاهد أننا قد نعرض الجائع للانتفاع بالأكل
إذا قدّمنا الطعام إليه ، وإن كان معرّضاً لترك الأكل الذي ^(١) يستحقّ به الذمّ ، ومن
معرّضناه للولايات والأحوال / العظيمة فقد يتمكّن من العدول عنها على وجه يستحقّ به ١٠٤
الذمّ ، ومن معرّضناه بإعطاء الآلة للإحسان قد يصحّ منه القبيح والإساءة .

وليس من شرط كونه معرّضاً للثواب أن يكون تعالى أمره بالطاعة ، أو يربدها
منه ؛ لأن من حقّ الواجب إذا كان عليه في فعله كلفة ومشقة أن يستحقّ بذلك الثواب
هل الله سبحانه إذا كان هو الذي جملة بحيث يشقّ ذلك عليه ، وإن لم يردّه منه . فلذلك
قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد - وقد أعلمنا وجوبه
بالعقل - لم يخرج من كونه واجبا ، ولم يخلّ ذلك باستحقاق الثواب به ، ويبيّن أنه
لا معتبر في هذا الباب بالأمر والنهي ، على ما يقوله المجبرة ، وأن المعتبر بحال الواجب في
نفسه . فمتى كان شاقاً عليه وكان عالماً بوجوه حسنه ^(٢) ، أو في حكم العالم ، صحّ أن
يستحقّ به الثواب . وإن كان - رحمه الله - قد قال : إنه تعالى لو أمر بالقبيح أو استفسد
فيه لم يحسن منه عقاب المكلف ؛ لأنه ^(٣) كان أتى من قبله في القبيح الذي أقدم عليه ،
وإن حسن من غيره ذمّه .

وليس من شرط كون المكلف معرّضاً للثواب أن يكون تعالى معرّضاً له ؛ كما أنه
ليس من شرط كون الواجب واجبا عليه أن يكون تعالى موجبا له ؛ لأنه متى حصل
المكلف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصل إلى الثواب بالطاعة ، سواء أراد القديم

(١) هو من وصف « ترك » . (٢) وضعنا هذه العبارة مكان بيّان في الأصل .

(٣) أي لأن المكلف . وقوله : « أن من قبله » أي من قبل الله تعالى .

تعالى ذلك منه أم لا . وإنما يصير تعالى معرّضا له للثواب بالإرادة التي لولها وما يجري مجراها لم يكن بأن يكون معرّضا له للثواب أولى من العقاب ، لأنه قد مكّنه من الأمرين على وجه لا / مزية لأحدهما على الآخر ، فلو كان معرّضا له لأجل التمكن لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر .

وليس له أن يقول : إنه بنفس التمكن لا يكون معرّضا للثواب ، وإنما يكون معرّضا لذلك متى أكمل عقله ، وعرف الفرق بين الحسن والقبيح ، وجعل مشتبهما للقبيح ، نافر الطبع عن الحسن الواجب . ومتى كان القديم تعالى جاعلا له بهذه الصفة التي تدعو إلى الواجب كان معرّضا له للثواب دون العقاب ، وإن تمكّن من الأمرين . فإذن قد ثبت أن ما به يصير معرّضا به يصير القديم تعالى معرّضا . وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وذلك لأن المكلف لا يتمكّن في الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذي يستحقّ به الثواب إلا وحاله ما ذكرته . فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكن له من الوصول إلى ذلك . وكذلك أيضا فالمعلوم أنه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلا إذا كان حاله ما ذكرته ، فصار ذلك في حكم التمكن له من التوصل إلى الأمرين ، وكلّ فعل صحّ وقوعه على وجهين فإنما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله في الخبر وغيره من الأفعال . ولذلك قلنا : إنه تعالى لو أحيا الخلق لم يكن بذلك منعاً ؛ لأن الحياة يصحّ معها المضارّ كما يصحّ معها المنافع ، وإنما يكون منعاً بذلك متى فعلها قاصداً بها إلى نفعه . فكذلك إنما يصير تعالى معرّضا للمكلف لأحد الأمرين دون الآخر بالإرادة وما يجري مجراها من الأمر والترغيب بنصب الأدلة / على أنه يستحق الثواب ، أو بالخبر عن ذلك ، وعن صفة الجنة إلى ما شاكلة .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان وصف المكلف بأنه معرّض للثواب مأخوذاً من

العرض الذى هو من جهته تعالى ؛ كما أن وصفه بأنه مذكور مأخوذ من ذكر الذكور له ، فكيف يصح أن يكون معرضاً والقديم تعالى غير معرض له ؟

وذلك لأن الذى قدّمناه قصدنا به بيان المعنى دون الاسم . والمعروف من حال المكلف أنه يصح أنه يتوصل قبل أن يعرضه تعالى بالإرادة والأمر إلى ^(١) الثواب والعقاب بهما وإن لم يكن تعالى معرضاً له . فأما التسمية فلا معتبر بها فى بيان ما أردناه ؛ وإن لم يبعد من جهة الاسم أن يكون معرضاً ، ويفاد بذلك أنه يصح منه التوصل إلى ما ذكرناه ، ولا يكون المستفاد بذلك أن غيره قد عرّضه . لأنه لا يجب فى الأسماء أجمع أن تكون مشتقة ، ولذلك صح ما نقوله من أن (محدث ^(٢)) ليس بمشتق ، وإن كان بمنزلة مكرم ، وما شاكله من الأسماء المشتقة . ولذلك جوّزنا كون الواجب واجباً ، وإن لم يوجبه الغير ، كما لم يكن ذلك مشتقاً . هذا [و] لو سلم كونه مشتقاً فى اللغة لم يجب مثله فى الاصطلاح ؛ لأن هذه اللفظة على الوجه الذى نستعملها لا تكاد توجد فى اللغة ، لأننا قد باخنا فى فائدتها ما لم يبلغه أهل اللغة ، كما نقوله فى لفظة التّرك وغيرها .

والأولى ألا يكون المعرض لغيره معرضاً للمنفعة إلا بأن يزيح علة فى الإلطاف ؛ كما يزيح علة فى وجوه التمكن ؛ لأن الواحد منا إذا علم أن الجائع إذا قدّم إليه الطعام على وجه / مخصوص أكله ، وإذا قدّم إليه على وجه آخر لم يأكله ، والحال على المقدّم وعليه واحدة أنه لا يكون معرضاً له بتقديمه ذلك على الوجه الذى لا يأكله . ويجرى ذلك عندم تجرى أن يقدم ذلك إليه ، ثم يفعل ما يمنعه به من الأكل .

ولا بدّ من أن يكون المكلف معرضاً للثواب فقد اللطف ، ولا يكون المكلف

(١) متعلق بقوله : « يتوصل » . (٢) كذا فى الأصل . والناسب « محدث » وقد يقال : وأعمى فيه حكاية الرفع .

معروضاً له إلا بأن يلطف له في ذلك ، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أن اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثر فيما أردنا بيانه ؛ لأنه لا يجب في التعريض للثواب أن يكون حسناً على كل وجه .

ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو كلف تعالى من المعلوم أنه يؤمن ، لقبح ذلك إذا علم أن غيره من المكلفين يفسد عنده ، ولا يخرج القديم تعالى لو كلفه من أن يكون معروضاً له للثواب وأن يستحق هو الثواب بفعل الطاعة . ولذلك يشترط في التعريض أنه إنما يحسن متى كان تعريضاً لمنافع يحسن من المعرض أن يتوصل إليها ؛ لأن تعريض الشيء في حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه . ويجرى التعريض مجرى الإرادة التي متى تملت بالحسن كانت حسنة ، متى خلت من وجوه القبح . وإن كنا قد بينا في باب الإرادة أنها متى أثرت في المراد ، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه ، فيجب ألا يحسن لامحالة . فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المكلف للوصول إلى الثواب إنها بهذه الصفة ، وإنها إنما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضي قبحه : من كونه مفسدة وما شا كل ذلك .

وهذه الجملة ، تقتضي أنه تعالى إنما يكون مكلفاً بالإرادة ، والأمر دون إكالم العقل وما شا كله . ولذلك يصح منه تعالى أن يكره منه فعل الطاعة ، وإن / أكل عقله . ولا يجوز أن يكون مكلفاً له الفعل ، مع كراهته له ، وزجره عنه ؛ كما لا يكون الواحد منا مكلفاً غيره إلا بأن يريد ذلك منه ، ويأمره به ، أو يفعل ما يجري هذا الجرى .

ولم تنقص هذا الكلام لأن ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنه يكره لا يتم إلا به . وإنما أردناه لأننا نستعمل هذه الألفاظ كثيراً في هذا الباب وغيره ، فأردنا أن نبين الغرض فيه . ولو كانت اللغة بخلاف ما ذكرناه لم يمتنع أن نستعمل

ذلك على الطريقة التي وصفناها . ولو ثبت أنه تعالى يكون معرضاً لابلإرادة
الإنسان بانعلم أو الدلالة لكانت الدلالة المدالة على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر
لأنه لا ينفرد .

فصل

في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطيع ليس بشرط
في حُسن أمره وتكليفه

اعلم أن ذلك لو كان شرطاً في حسن الأمر لما حُسن من الواحد منا أن يأمر غيره
بفعل البتة ، مع شكّه في العاقبة ، وتجوزّه أن يعصى الأمر ويطيع ، وشكّه في هل يبقى
إلى وقت الفعل ، أو يُحترَم دونه ، أو يبقى ممكناً ، أو يُحال بينه وبين الفعل . وفي علمنا
بحسن ذلك - والحال ما قلناه - دلالة على أن العلم بأن المأمور يطيع ليس بشرط
في حُسن أمره ، فلا يصحّ أن يقال : إنه تعالى لا يحسن أن يكلف من يعلم أنه يكفر ؛ لعدم
هذه الشرطة .

فإن قيل : إذا صحّ القول بأنه تعالى لا يحسن منه أن يأمر بالفعل على شرط
وإن حُسن ذلك منا / فهلاًّ جاز ألا يحسن منه التكليف إلا مع العلم بأن المكلف
يطيع ، وإن لم يكن هذا حالنا ؟

قيل له : إن الشرط قد يحسن منا في أمر دون أمر ؛ لأنه لا بدّ من أن نعلم
أن الذي أمرناه به يحسن . ومتى جَوَّزنا كونه قبيحاً قُبِحَ الأمر به . وإنما بشرط
فإنه أن يبقى ممكناً ، أو أن يحصل له من الآلات ما يصحّ معها الفعل ، لنفقد حملنا .
بما له في المستقبل ، والتقديمُ تعالى يعلم أحوال المكلف في المستقبل ، فلذلك لم يصحّ

دخول الشرط في أمره . وإنما صحَّ التفرقة بين الأمرين من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل المأمور ما كلفه شرطاً في حسنه . ولو كان ذلك شرطاً في حسنه لم تصحَّ هذه التفرقة وإنما حسن منا الأمر مع الشك في حاله : هل يبقى أولاً يبقى من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل ذلك على القطع شرطاً ، وإلا فلو كان شرطاً في حسنه لوجب القطع على أنه سيتمكن ، ولمنع ذلك من دخول الشرط في الأمر : وهذا يبين صحة ما ذكرناه ويؤكدده .

ولو كان العلم بأن المأمور يطيع من شرائط حسن أمره ، لوجب أن يتمكن من ذلك لتحسن منا الأوامر . ألا ترى أنه لما كان من شرط حسن الأمر بالفعل أن يعلم الأمر حسنه ، وجب أن يتمكن من معرفة حسن ماأمر به ، ليحسن منا الأمر . وهذه القضية واجبة في جميع الأفعال ، ألا ترى أن الواحد منا لما لم يكن له سبيل إلى الوجه الذي له يحسن إيلام البالغ من غير إذنه ، لم يحسن منه أن يؤلمه ، ولما كان / له سبيل إلى معرفة الوجه الذي له يحسن أن يؤلم نفسه ، ومن يجري مجراه حسن ذلك منه .

١٠٦ ب

فإن قيل : ألسم تقولون : إنه تعالى إذا كلف زيداً - والمعلوم أنه إنما يؤمن متى خلق له ولد . أنه يجب عليه خلق ذلك ، وإلا لم يحسن التكليف ، وإن حسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل الذي لا يختاره إلا بأن يعطيه مالا يتمكن من عطيته ، وإن لم يعطه ذلك فهذا صحَّ أن يجعل علمه تعالى بأن المكلف يطيع شرطاً في حسن تكليفه ، وإن لم يجب ذلك في الشاهد .

قيل له : إنما يصحَّ ما سألت عنه ؛ لأنه ليس من شرط حسن الأمر أن يلطف الأمر للمأمور ، وإنما يجعل ذلك شرطاً في حسنه متى علم الأمر أن هناك لطفاً ، فأما إذا لم يعلم ذلك ولا سبيل له إلى معرفته فالأمر يحسن مع فقدده . وإذا حسن من الله تعالى التكليف مع عدم اللطف إذا لم يكن في المعلوم مالم يفعل به لأطاع فقد صحَّ أن اللطف

ليس بشرط في حسن الأمر على كل حال ، فلذلك حسن من الواحد منا الأمر وإن لم يُلطف للأمور في فعل ما أمر به ، وإنما يجب ذلك متى غلب على ظنه أنه يطيع عند بعض الأمور . فأما مع فقد العلم وغالب الظن فلن يجب ذلك على وجه . وإن كان مع غلبة الظن إنما يجب ذلك على بعض الوجوه ؛ لأنه لا بد من اعتبار حال ما أمر به ، فإن^(١) كان الغرض به أن ينتفع بذلك الفعل ، وكان الذي عليه في فعل اللطف من الضرر يوفي عليه لم يلزم ذلك ، وإنما يلزم متى لم يكن فيه مضرة أو ماجرئ هذا الجري .

فإن قيل : أليس علمه تعالى بأن / المكلف ممكن مما أمر به من شرط حسن أمره ، ١٠٨ ولم يجب مثل ذلك فينا ، فهلا جاز أن يحسن من الواحد منا الأمر مع الشك في أن الأمور يطيع فيما أمر به ، وإن لم يحسن منه تعالى لإلماع العلم .
قيل له : إن الأمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر لإلماع العلم بأن الأمور ممكن في حال الفعل ؛ لا لأن العلم بذلك شرط ، لكنه إذا حصل لم يحسن الأمر إلا على هذا الحد . ولو كان العلم بذلك شرطا في بعض الأمرين لوجب كونه شرطا في سائرهم ؛ لأن وجه الحسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين . فلهذا حسن من الأمر منا أمر الغير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكن من الفعل لا محالة ، وقام ظنه لذلك مقام العلم . ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنه أنه لا يتمكن ، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنه أنه سيتمكن ؛ لأنه يكون في الحكم كأنه إنما أمر بما يتمكن منه دون غيره ؛ كما نقوله في الإرادة المشترطة . وقد صح في الآلام أنها إنما تحسن لنفع مقطوع به ، متى كان العلم حاصلًا للفاعل ، وأنه^(٢)

(١) في الأصل : « وإن » .

(٢) أي الحال والشأن ، فلذلك ذكر الضمير .

قد تحسن إذا تمذّر العلم لغلبة الظن أن فيها منفعة ؛ ولم يجز أن يقال : إذا لم تحسن من العالم إلا لمنفعة توفى عليها ، فكذلك من الظان ، بل حسن ذلك مع الظن ، وإن كان للعلوم أنه لا يحصل فيها منفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن ممّا الآلام مع غلبة الظن للمنفعة ؛ لأنه قد حصل لنا في الحال سرور ، فنتى علم ذلك فقد علم النفع . وذلك لأن هذا القول إن ثبت على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله / وجب لمثله أن يقال : يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل وإن لم يعلم أنه يطيع فيه ؛ لحصول علمه بالسرور في الحال فيما يظنه من الطاعة ، وهذا في إسقاط قولهم بمنزلة ما ذكرناه ؛ لأنه يجب على كل حال القول بأن علم الأمر بأن الأمور سيطيع ليس بشرط في حسن أمره ؛ إذ لو كان شرطاً لما حسن الأمر مع فقدّه ، ولما قام غيره مقامه ؛ ألا ترى أن الصدق لما لم يحسن إلا مع العلم بأن خبره على ما تناوله ، لم يحسن مع فقد هذا العلم ، ولم يبق غيره مقامه ، فكيف والصحيح ما قدّمناه من أن جهة حسن الألم منا إذا فعل بالمنفعة الظن بحصولها دون السرور على ما نبينه من بعد .

وقد يعتمد في ذلك على أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر ، ومن لا يصح أن بوصف تعالى بأنه يعلم من حاله أنه يطيع ، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح لما قدّمناه ، وصحّ أن هذا الفعل قد وقع منه تعالى على هذا الوجه فيجب كونه حسناً وألا يكون العلم بأنه سيطيع شرطاً في حسنه .

وهذه الطريقة تنقّصها من بعد .

فصل

في بيان حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق ،
وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب قبحه

اعلم أن التعريض للشيء في حكمه ، فهي حُسْن من الواحد التوصل إلى أمر حُسْن من غيره أن يعرض له وقد علمنا [أنه] ^(١) يحسن منه / التوصل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك . ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضاره ، قبح من غيره أن يعرض له ، وهذا بين في الشاهد ؛ لأن للمنافع طرقاً وللمضار كَيْثُلاً ^(٢) . وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلة في الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرج من كونه معرضاً له بالمنازل السيئة التي لا يبالها إلا بفعل ما كلفه . وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال إلا بفعل ما كلفه ؛ فإن ذلك بقبح منه تعالى لو فعله في القدر والصفة جميعاً ، وبيناً أن التكليف لا بد من أن يؤدي إلى الثواب ، وإلا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقة ، فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة ، لا يبالها إلا به ؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه .

فإن قيل : إن كنتم على حمل ذلك في الشاهد تعتمدون ، وقد علمتم أن الواحد ، لا يحسن منه أن يعرض لغيره لمنفعة ببعض الأمور ، وإن علم أنها قد تنال بغير ذلك

(١) زيادة بقضيتها السابق .

(٢) كذا في الأصل . والكاتب زائدة ، أي المضار مثلاً أي طرق مثل طرق المنافع .

الأمر ، فيجب أن يحسن منه تعالى التعريض على هذا الوجه ، وإلا بطل حملكم ذلك على الشاهد .

قيل له : إن الواجب أن يُعتبر الذى يتعرض به للمنفعة . فحق حسن ذلك من المعرض حسن من المعرض تعرضه له ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن التوصل إلى البنية بالفعل إنما يحسن من الفاعل متى لم تحصل له البنية بلا فعل أو بفعل / هو أخف منه ، فإذا صحّ ذلك ثبت أن الشاهد كالتائب في هذا الوجه ، وأنه إنما يحسن من أحدنا تعرض الغير لمنفعة متى كان بذلك الفعل يصل إليها أو بأمثاله ، فسلك ذلك يجب أن يحسن منه تعالى التكليف من حيث كان تعرضاً لمنفعة لا ينالها المكلف إلا به ؛ لأنه لا يصحّ أن يسدّ مسدّد التكليف غيره في التوصل به إلى استحقاق الثواب ، كما يقوم ببعض الأفعال في الشاهد مقام بعض في التوصل به إلى المنافع .

وليس له أن يقول : إذا كان ما يعرض له من المنافع في الشاهد غير مستحقّ بالفعل الذى يفعله ، وحسن التعريض مع ذلك ، وإن لم يحسن مثله من القديم سبحانه فهلاًّ بطل بذلك ما اعتمدتموه .

وذلك لأن المنافع في الشاهد إذا كانت تحصل بالفعل قطعاً ؛ كنحو الالتذاذ بالأكل ، وزوال الجوع به ، فيجب أن يكون إذا حسن التعريض له أن يحسن التعريض للثواب . ولا يجوز في الثواب أن يحصل في الحال ؛ لأنه يستحقّ دائماً ، ولأن حصوله مع التكليف لا يصحّ ؛ لما نبينه من بعد ، فيجب أن يكون التعريض لاستحقاقه كالتعريض لحصول المنافع .

وبعد فإذا صحّ حسن التعريض منافع تحصل بالعادة ، فبأن يحسن التعريض لمنافع مستحقة أولى إذا كان حالها ماقدّمناه .

فإن قيل : إذا حسن من الواحد متناً التعريض لبعض الأمور ، وإن قبح من غيره

أن يعمله عليه ويلجئه إليه ، فملاً جاز أن يحسن التعريض لمنفعة ، وإن قبح من الغير أن يعرضه له .

- قيل له : إن الأفعال في الحُسن والقبح لا يجب حل بعضها على بعض ، بل يجب أن يحكم في كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذي / هو منه ؛ ولذلك تحمل شهوة القبيح ١١٠ على إرادته في القبح ، فإذا صحَّ ذلك وجدنا في الشاهد التعريض بالمنفعة بالتمسكين منها وغيره في حكمه ، فيجب إذا حُسن التعريض للنفع أن يحسن التعريض له ، وليس كذلك الحل على الشيء والإلجاء فيه ، ألا ترى أن تسكليف من يعلم أنه يؤمن يحسن ، ولا يجب أن يحسن من الواحد منا حل الغير على فعل ما يعلم أنه يتنفع به قياساً عليه . ولذلك يحسن من المنجأ الفعل ، ويكون آكد من الواجب ، وإن قبح من الملجئ أن يلجئه إليه ؛ نحو أن يلجئه إلى بذل ماله اقتداءً من قتله . فيقبح من الملجئ ذلك ، وإن حسن من المنجأ دفعه^(١) ؛ تحريزاً به من ضرر هو أعظم منه . وإنما قبح ذلك من الملجئ ؛ لأنه بفعله قد عرض الملجئ للتخلص من ضرر هو الذي أوقعه فيه ، وليس كذلك حال المكلف ، لأنه عرضته لمنفعة عظيمة لاتنال إلا بما فعله به . فيجب أن يحسن منه هذا التعريض ، علم من حاله أنه يؤمن أو يكفر ؛ كما قبح ما ذكرناه من الإلجاء ، علم من حال الملجئ أنه يتخلص مما أوقعه فيه أولاً يتخلص منه ، ولذلك قلنا : إنه يقبح منه أن يقرَّب النار من غيره ، فيعرضه بذلك للهرب . ويفارق تقديم الطعام إليه لياً كله ؛ لأن الأول تعريض للتخلص من ضرر أدخله فيه ، والثاني تعريض لنيل منفعة . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقضى بقبح ذلك ؛ لأنه لإزام للعاقل للفعل بغير رضاه ، ودلنا على حسن ذلك في الشاهد والغائب ، وبيننا أن ذلك يوجب قبح التكليف أصلاً ، ولا يتعلق بتكليف من علم أنه يكفر ، وبيننا أن المستأجر إنما يُعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يوصله إليه / من ١١٠ ب

(١) أي دفع المال .

النفع بعادل ما كلفناه ويؤفى عليه ، ولا يقطع على تمكيننا من إيصال ذلك إليه . وليس كذلك حكم القديم تعالى ؛ لأنه بالتكليف عرفنا الحسن في العقل والقيبح فيه ، وعرضنا بذلك للنفع العظيم الذى لا نصل إليه إلا بفعل ما أزمناه . وهو عالم بأنه يوصل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه . وقد يفتأ من قبل أنه سبحانه وإن علم أن المكلف يكفر فقد صح أن يمكنه وزجج سائر عاله . ويصح أن يريد الإيمان منه ، فليس لأحد أن يقول كيف يصح مع علمه بأنه يكفر أن يريد منه الإيمان .

فإن قال : ما الذى يدلّكم على أنه تعالى قد أراد بالتكليف^(١) ، والتمكين أن يفعل المكلف الإيمان . دون الكفر وقد مكن منهما على حدّ واحد ؟

قيل له : قد علمنا أنه لا يجوز أن يمكن المكلف ويجعله بالصفة التى يجب كونه مكلفا معها . لا لغرض ما وإلا كان عابثا بذلك ، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يقوى دواعيه إلى القبيح بخلاف الشهوة فيه ، ولا يكلفه ؛ لما فى ذلك من الإغراء بالمعاصى . فيجب أن يكون مريدا منه بعض ما مكنه منه ، وقد علمنا أن إرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى منزّه عنها . فيجب كونه تعالى مريدا منه الإيمان الذى يصل به إلى النفع الذى لا يُنال تفضلا ، فإذا صح بما ذكرناه أنه تعالى فعّل به التمكن على الوجه الذى يكون تعريضا للنافع دون المضار ، مع قدرته على أن يجعله تعريضا للمضار فيجب كونه مريدا منه الإيمان ، وأن تكون إرادته لذلك منه بمنزلة الترغيب فى الحسن ، والتريب^(٢) له فى الحسن على ما يفتأه .

ومما يبين ذلك / أنه سبحانه قد فعل به غاية ما يدلّ على أنه مريد للإيمان : من

(١) فى الأصل : « به التكليف » .

(٢) التريب : الترتيب ، يقال : ربب الصبي : رباه وأبلفه كاله . وكأن المراد : تعويده الحسن حتى ينشأ عليه . والكلمة فى الأصل غير منقطعة ، فتحتل ما أنبت ، وتحتل (التريب) . والأقرب أنها معرفة عن (التربين) .

الأمر والترغيب والالطف ، حتى لم يدع سببا لو فعله به اسكان أقرب إلى فعل الإيمان إلا وقد فعله ؛ كما لم يدع شيئا يكون معه أقرب إلى ألا يفعل الكفر إلا وقد فعله به من الأمر والتهديد والوعيد والتخويف وغيرها . وهذا الفعل إن لم يدل على إرادة المرید لشيء ، وكرهته لغيره ، لم يثبت على إرادة المرید دلالة البتة ؛ أو لا ترى أن غاية ما يدل على أن الوالد يجب صلاح ولده أن يأمره به ، ويرغبه في فعله ، ويتوصل إلى ذلك بكل ما يكون عنده الولد أقرب إلى ما أراد به من الصلاح . وكل ذلك يبين أنه تعالى قد أراد منه فعل الإيمان وفي ذلك صحة ما ادعيناه من أنه قد عرض له لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به . فيجب كون تكليفه حسنا وحكمة .

وليس له أن يقول : إذا كان المكلف مع كفره وفسقه لا يستحق الثواب بالطاعة فيجب ألا يصح كون القديم سبحانه مكافئا له ومعرضا ، وذلك لأنهما^(١) وإن لم يستحقا الثواب على الطاعة لما أقدمنا عليه من كفر وفق ، فقد يصح منهما التوصل إلى استحقاقه ، بأن يتوبا من ذلك . ومتى لم يفعلا التوبة فإنما أنيا من قبل أنفسهما . فخالها أعمال من المعلوم أنه يكفر في أنهما قد عرضا للثواب .

فإن قيل : إن حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لأنه يصح أن يتوصل إلى الصواب ، فيجب أن يحسن من الممكن له أن يسكنه ، ويُرَجَّحَ عليه ، وإن لم يرد منه الإيمان ، كما يحسن من الواحد منا / أن ينفع نفسه ، وإن لم يرد ذلك ، على ما قاله شيخنا رحمه الله ب ١١١ ب ، أن الواقف بين الجنة والنار لو مُنِعَ من إرادة دخولها^(٢) ، مع علمه بحالها لوقع^(٣) منه دخول الجنة حسنا .

قيل له : إن تمكينه تعالى المكلف قد يقع [على^(٤)] وجهين . أحدهما يكون

(١) أي الكافر والفاسق .

(٢) أي دخول الجنة .

(٣) في الأصل : « لو وقع » .

(٤) زيادة خلا منها الأصل .

نعم أيضاً للنفع ، والآخَر يكون تعريضاً للضرر ، فلا بدَّ من معنى يخصَّصه بأحد الوجهين ؛ كما قلناه في الخبر وغيره . فلذلك وجب كونه مريداً منه الإتيان ، حتى يكون معروضاً للنفع . وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المحض الذي لا يتعقبه ضرر ؛ لأن ذلك يقع على وجه واحد ، فيجب كونه حسناً ، وإن لم تتناول الإرادة ، وكما يحسن منه ذلك ، فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة ، وإن لم يرد ذلك ، ويكون حسناً منه . ولذلك قلنا : إن من لا عقل له يحسن منه أن يحتلب هذه المنافع ؛ لأنه لا تأثير للإرادة فيها . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو ظنَّ أحدنا أن شيئاً بضراً زبداً لم يكن له أن يفعله به ، ولا نثم^(١) إن لم يضره في الحقيقة ؛ مثل أن يقدم إليه طعاماً يظنه مسموماً ، وليس هو كذلك في الحقيقة ، قال : ولو قصد إلى أن ينفعه بما ليس هو بمنفعة لم يكن نافعا له أو لو قصد إلى أن يضره بشيء ليس بضرر لم يكن ضاراً له ، إلا أنه يأثم متى فعل قصداً قبيحاً ، ولو قصد إلى أن ينفعه بسقي دواء لا ينفعه فقصده حسن وليس هو بنافع له .

ويجب على هذا القول متى قدَّم إليه طعاماً مسموماً لا طريق له إلى معرفة كونه كذلك ، وغلب على ظنه أنه / ليس بمسموم ، وقصد به نفعه أن يكون حسناً ، وإن استضرَّ به ، وإن كان لا يسمي نافعاً له ؛ من حيث لم يمكنه من منفعة . ويفارق حال التكليف الذي يُقطع فيه على أنه يمكنه أن يصل به إلى الثواب لو أَراده . فيكون القديم تعالى نافعا له .

وقد بيَّنا في مسألة أُمليتها في هذا الباب أن الواجب أن يُعتبر تقديم الواحد منا الطعام إلى غيره . فيجب متى علم أنه يتناوله ، ويصير ملجأً إلى تناوله [أن^(٢)] يحسن منه ذلك بلا إرادة ؛ لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ . فكما يحسن أن يضطره إلى النفع

(١) أى لو فعل به ما يظنه ضاراً ولم يكن ضاراً في الحقيقة فإنه يأثم عملاً بظنه .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

من غير إرادة حسن ذلك منه في الإلجام . ومتى قدّم إليه على وجه يجوز أن يتناوله ويجوز منه تركه ، ودواعيه تتردد بين الأمرين ، فلا بدّ من إرادة ، على ما قدمناه في التكاليف . فأما تقديم الطعام الذي يظنه مسموما فإنه يقبح ؛ لأنه ممّا لا يصح أن ينتفع به عنده وفي ظنه ، فيجب أن يقبح . ويفارق التكاليف ؛ لأنه تعالى عالم بأنه يصح منه الانتفاع ، ومتى كفر فإنه أتى من قبل نفسه . فأما إذا قدّم إليه ما يظنه مسموما وليس هو كذلك والذي قدم ذلك إليه ملجأ إلى تناوله ، فلا يبعد أن يحسن منه التقديم ، وإن قبح منه القصد ؛ لأن ذلك نفع ؛ فيجب حسنه إذا لم يُعقّب مضرة . فأما قصده إلى تناوله ، مع كونه مسموما ، فيجب أن يقبح ؛ لأنه قصد للضرر . ويكون بمنزلة قصد من ردّ الودعة إلى الأصداع في أنه يقبح وإن كان المراد حسنا . فأما إذا لم يصر من قدم ذلك إليه ملجأ فليس يبعد كون الإرادة والمراد / قبيحين على ما قدمناه . وأما إذا ظنّ الطعام غير مسموم ، وهو مسموم في الحقيقة ، ولا طريق له إلى معرفة كونه مسموما ، فإنه يحسن منه تقديمه إلى غيره ، وإن لم ينتفع به ، كما يحسن منه أن يؤمله لمنفعة يظنها ، وإن لم تحصل . ويصير الظنّ في هذا الباب بمنزلة العلم . فكما لو علم أنه غير مسموم لحسن منه أن يقدمه ، فكذلك إذا ظنه بهذه الصفة . والتكاليف أولى بأن يحسن ؛ لأنه تعالى يعلم أن المكلف يمكنه أن ينتفع بذلك وإن أساء اختيار نفسه .

فعلی هذه الوجوه يجب أن يجرى القول في هذا الباب .

فإن قيل : لم صرتم بأن تستدلوا بما قدّمتموه على أن المكلف مرید من المكلف الإيمان مع العلم بأنه بكفر بأولى من أن تستدلوا على أنه لم يرد الإيمان منه ، من حيث «لم أنه لا يؤمن ، وأنه يضر نفسه أوليس الوالد لو علم من حال ولده أنه لا يقبل ما أمره به من منافع بل يضر نفسه كان لا يصح أن يريد منه التعريض ، فيجب أن التواوا بمثله في التقديم تعالى .

قيل له : إن علمه تعالى بأنه يختار ما يضره لا يقتضى أن يريد منه الكفر ، ولا علمه
بأنه يفعل الإيمان يمنع من إرادته له . . وإنما قلنا في الوالد : إنه لا يريد أن يفعل بولده
ما يختار عنده قتل نفسه ، والإضرار بها ؛ لأنه مما بغه ، واعتماه بذلك بصرفه عن إرادته
له ، وبقتضى قبح إرادته ذلك . وليس كذلك حال القديم تعالى ، فلا يجوز أن يقال ،
إن / علمه بأن المكلف لا يؤمن بصرفه عن إرادة ذلك منه ، وليس كذلك ما ذكرناه ؛
لأننا قد بينا أنه قد فعل ما يدل على كونه مريداً منه الإيمان وكارهاً منه الكفر .

فإن قال : هلا قلتم : إنه تعالى لما لم يمتعه من الكفر والإضرار بنفسه علم أنه غير
مريد لمنافعه ؛ إذ لو أراد ذلك لمتعه من الإضرار بنفسه .

قيل له : قد بينا أن النفع من الكفر يزيل التكليف أصلاً ، وتقصينا القول فيه ،
وبيننا أنه إنما يجب أن يكون تعالى مانعاً له من الكفر المنع الذى يصح معه التكليف ،
وقد فعل تعالى ذلك النهى والزجر والتخويف وفعل ما يحرى محرى الحل له على الإيمان ؛
من الأمر والتزيين والتسهيل ، فصار بذلك مؤكداً لما قلناه : من أنه تعالى يجب أن يكون
مريداً للإيمان كارهاً للكفر .

فإن قيل : إنكم حكمت بأن التعريض بالمنفعة فى حكمها فى الحسن إذا انتفت
وجوه القبح عنه ، وبنيت الكلام فى التكليف ، فبينوا أن تكليفه تعالى من يعلم أنه
يكفر قد عرّى من جهات القبح ، حتى يصح القضاء بحسنه من حيث كان تعريضاً لمنفعة
عظيمة لا ينالها إلا به .

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ؛ فلا يصح أن يدعى فيها مالا يعقل ؛ لأن ذلك
يوجب الشك فى سائر ما يعرف حسنه ووجوبه ، ويوجب التباس الحسن بالقبح ؛
وكال العقل يمنع من ذلك . فإذا صح ما ذكرناه وكانت وجوه القبح التى نعقلها ^(١)

أجمع منتفية عن تكليف من المعلوم أنه يسكفر ، فيجب القضاء بحسبه من حيث الاختصاص بما ذكرناه .

١١٣ / وقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن أن يقال فيه : إنه يقيح ؛ لأنه عبث ؛ من حيث كان العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجها معقولا ، فيكون بمنزلة التهذيان الذي يقع من الواحد منا ، وسائر مالا غرض لفاعله فيه ، مع أنه عالم قاصد ؛ وليس كذلك سأل التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه تعالى قد عرّض بذلك للنواب ، وأراد من المكلف فعل ما يصل به إليه ، فكيف يقال : إنه عبث ، وقد أراد وجها مخصوصا .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فيه : إنه عبث وحاله ما قلناه ، لجاز أن يقال في عقابه تعالى أن يستحقه : إنه عبث ، وإن كان مستحقا ، وقد أراد تعالى فعله ، ولجاز مثله في تكليف من يعلم أنه يؤمن . وقد ثبت أن في القبائح مالا يكون عبثا متى كان قد أريد إيقاعه لبعض الوجوه وفعل البعض الأغراض ؛ ألا ترى أن الظلم قبيح ولا يوصف بأنه عبث .

وليس لأحد أن يقول : إني إنما سميت هذا التكليف عبثا ؛ لأنه قبيح ، ومتى استعمل العبث بمعنى القبيح فهو مجاز وتقريب ، على أنه متى أراد السائل بوصف هذا التكليف أنه عبث أنه قبيح لم يصح ^(١) موضع الخلاف فيجب أن يدل أولا بضرب من الدلالة على أنه قبيح لكي يصح له التعلق بكونه عبثا .

وبعد ، فإنه لا يمكن في إثبات قبح الشيء بأن ^(٢) يدعى كونه عبثا متى لم يرُد بالعبث ما قدمنا ذكره ، فيقال لهذا السائل : إن أردت بقولك : إن هذا التكليف عبث أن صفته صفة العبث الذي قد عقلمناه ، فقد بينا مخالفته له ؛ من حيث قصد به غرض

(١) في الأصل : « يصح » .

(٢) كذا في الأصل ، ولا وجه لإثبات بقاء الخبر . وقد يكون الأصل : « يكتفى » بدل « يمكن » ، يكون الباء في محلها .

مخصوص . وإن أردت بقولك : إنه عبث غير هذا الوجه / فيئنه ، وبين أنه يقتضى كونه قبيحا ليتم لك ما ادعيت .

فإن قال : إذا كان للعلوم أنه يكفر ، وبؤديه ذلك إلى الضرر العظيم ، فيجب كونه عبثا .

قيل له : قد بينا أن هذا الوجه يفارق العبث ، وأنه إن صحّ التعلق به فبأن يقال : إنه ظلم أقرب .

فإن قال : إنه يفتح عندي لهذا الوجه ، وإن لم تعدوه عبثا فيئنوا فساد .
قيل له : قد بينا أن الضرر الذى يلحقه إنما يؤتى فيه من قبل نفسه لسوء اختياره ، لا لأمر يرجع إلى التكليف والمكلف ، لأنه تعالى قد فعل به كل ما يكون إلى الإيمان أقرب ، وعن الكفر أبعد ، فصار فى حكم المانع من الكفر ، والباعث على الإيمان ، والحامل عليه ، فيجب كون مافعله نفعا ؛ من حيث يؤدى إلى النفع ، وإحسانا ونعمة ؛ من حيث مكّنه به من الوصول إلى المنزلة السنية . فكيف يقال : إن مافعله تعالى إضرارا^(١) ، وليس الواحد منا إذا قدّم الطعام إلى الجائع ، وفعل به كل ما يكون إلى تناوله أقرب ، وعن تركه أبعد [يرتاب^(٢) أحد] أنه نافع له ، وإن تركه لسوء اختياره ، واستحقّ على ذلك الذمّ ، فكذلك القول فى التكليف .

وقد بينا أن النعمة لا يجب أن تجرى على طريقة واحدة ، بل قد تكون منفعة محضة ، وتكون مؤدية إلى منفعة إما بأن توجيهها ، أو تستحقّ بها ، وتحصل عندها ، وبيننا صحة هذه الأقسام بالشاهد ، فليس لأحد أن يقول : إن التكليف لا يجوز كونه نفعا ؛ من حيث لم ينفع فى الحقيقة ، أو لا يقع عنده النفع فى الحقيقة ، على أن من قال

(١) كذا ورد فى الأصل منصوبا ، وهو مفعول لأجله لفعل محذوف هو الحرّ ، أى يفعله إضرارا .
(٢) زيادة اقتضاها السياق .

إلا أن يلزمه ألا يكون ضررا ؛ لأنه ليس بضرر في الحقيقة ، وإن عده ضررا ، من حيث
 الفعل ما يؤدّيه إلى المضار لم يتمتع أن بعده نفعاً من حيث يصح التوصل / به إلى النافع ، ١١٤ ب
 ومن وجب ذلك لم يبق إلا ما قدمناه : من أنه متى صحّ التوصل به إلى المنفعة والمضرة
 على التبادل ، فيجب كونه منفعة أو مضرة بالقصد ، على ما قدمنا القول فيه .

على أن من قال في هذا التكليف : إنه يقبح لكونه عبثاً يلزمه أن يقضى بحسنه إذا
 حصل فيه معنى ، وهذا يوجب حسنه ، مع علمه أن غيره من المكلفين يؤمن عنده في
 كل ما كلفه أو في بعضه ، حتى يحسن منه تعالى أن يكلف الخلق العظيم ، مع علمه بأنهم
 يظنون إذا علم أن زبداً يؤمن عند تكليفهم جميعهم في طاعة واحدة ، بل يجب على
 هذا القول أن يحسن منه تكليف الخلق العظيم إذا كان المعلوم أن واحداً منهم يطيع في
 بعض ما كلف ؛ لأنه قد حصل فيه معنى يخرج به عن كونه عبثاً .

الآلام لا ترى أن الآلام لما كانت في حكم العبث لو فعلت للعوض فقط خرجت من
 القضية متى حصل فيها اعتبار ، حتى لو حصل في آلام الخلق العظيم اعتبار مكافئ
 واحد في طاعة واحدة لحسن منه تعالى فعلها ، بل كان يجب أن يفعلها تعالى . فيجب
 أيضاً على هذا القول أن يجب عليه أن يكلف العالم ، وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون
 إذا حصل في تكليفهم ما ذكرناه .

وإنما لم يلزم هذا السائل حسن تكليفهم لبعض منافع الدنيا ودفع مضارها ؛ لأن
 الله أن يقول : إذا حسن منه الابتداء بهما لم يحسن هذا التكليف لهما ؛ كما يقول في
 الآلام : إنها لا تحسن للعوض فقط ، ولا يمكن مثل ذلك فيما ذكرناه .

ويجب على هذا القول متى كان تكليف بعضهم لطفاً في تكليف سائرهم أن يحسن
 تكليف سائرهم (١) . وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون ؛ لأنه / قد تعلق بتكليف ١١٥

(١) في الأصل بعد هذا : « أن يحسن تكليفهم » وظاهر أنه تكرار من الناسخ .

كل واحد منهم معنى خرج من كونه عبثاً ، حتى يحسن على هذا القول تكليف
الخلق العظيم ، وإن كان المعلوم أنه لا أحد فيهم يؤمن في كل ما كلفه ، وإن
أطاع في البعض .

وبعد فإنه ^(١) لا فرق بين القول بأنه يخرج هذا التكليف من كونه عبثاً ببعض
ما ذكرناه من الوجوه ، وبين ما ذكرناه : من أنه يخرج عن هذه الصفة بكونه تعالى
معروضاً له للثواب العظيم ومريداً منه تعالى ما يوصله إلى ذلك ، وفاعلاً به كل ما يكون
إلى نياله أقرب ؛ لأنه إذا جاز خروج الشيء من كونه عبثاً لأن غيره ينتفع ، فبأن يجوز
خروجه من كونه عبثاً بأن ينتفع هو به أو يصح ذلك منه أولى .

فأما إذا قيل : إن هذا التكليف يقيح لأنه ضرر ؛ من حيث علم أنه يختار ما يؤدبه
إلى العطب والمهلك والعقاب الدائم ، فإنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن لأن غيره يؤمن
عنده ؛ لأنه لا يحسن الإضرار بزيد لمنفعة غيره ، ولو حسن ذلك لحسن من الواحد منا
أن يظلم غيره لمنفعته ، وهذا واضح الفساد ؛ فيجب ألا يحسن ذلك البتة .

ومتى قيل إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده لزم أن يحسن منه تعالى أن يستفسد زيدا
أو يضر به ضرراً مبتدأ ، وبغيره بالقبيح لأن غيره يؤمن عنده .

فإن قال : إني أقول : إن هذا التكليف يقيح على كل حال لهذه العلة .

قيل له : قد بينا فسادها ، ودلنا على أن هذا المكلف إذا صح لِمَا اختص به
من الصفة أن ينفع نفسه ويضرها ، فيجب أن يراعى في كون ما فعل به من التكليف
والتحسين نفعاً أو ضرراً / بقصد المكلف وإرادته ، وبيننا أنه إذا عرّضه للثواب ، وأراد
منه فعل ما يوصله إليه ، فيجب كونه نافعاً ، ومنعماً عليه ، ومتى اختار ما يضره فإلزاماً
يؤتى من قبل نفسه ، ومثلناه بتقديم الطعام إلى من يعلم أنه يترك تناوله ، وإدلاء

ب ١١٥

(٢) في الأصل : « فإن » .

المحل إلى من يعلم أنه لا يتجوز به من الفرق ، في أنه منفعة ، وإن أساء الاختيار لنفسه .
 على أن اختيار المكلف لما يضره دون ما ينفعه لو اقتضى قبح أمره ، وتكليفه لوجب
 أن يقبح في الشاهد كل أمر يجوز ذلك فيه ، لأن تجويز حصول صفة القبح في الفعل
 يقتضى قبحه ؛ كما يقتضيه القطع على ذلك من حاله . ألا ترى أنه لا فرق بين قبح
 الكذب وبين قبح الخبر الذي يجوز كونه كذبا ، وإنما صح أن يحسن الضرر متى
 هاب على الظن حصول نفع فيه ؛ لأن الظن قد صار جهة لحسنه وحصوله متيقن فخرج
 من الباب الذي ذكرناه ، فإذا صح ذلك وكان الأمر فيما بيننا يحسن مع تجويز
 اختيار الأمور لما يضره فكذلك^(١) التعريض للأمور يحسن مع تجويز اختيار
 الأمور لما يضره ، والمسلم بحسن ذلك من أوائل العقل ، فيجب القضاء بفساد
 هذا القول .

وبعد ، فإن كان اختياره لما يؤديه إلى المضار بوجب كون ما فعل به ضررا
 فلهما فيجب أن يكون اختياره لما يؤديه إلى المنفعة هو الذي يقتضى كون الفعل
 ائمة وإحسانا ، وذلك مستحيل ، لأنه يؤدي إلى أن يكون كونه نعمة موقوفا
 على تنعم المكلف ، وكون المكلف متنعما موقوف على كون ما فعل به نعمة
 وهذا يتناقض ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إن المكلف يكون متنعما على نفسه باختياره
 فلا بد من كون المكلف متعما عليه ، ولا يكون متعما عليه إلا بما فعله ، فلم يتم كونه
 نعمة إلا باختيار المكلف ، وقد ثبت أن اختيار المكلف يترتب على كونه نعمة ، لوجب
 اتفاق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يجري مجرى العلة لنفسه .

فإن قيل ، إذا صح أن يقف الخبر في كونه صدقا على فعل الخير واختياره ، ولا
 وجوب أن يكون ذلك الفاعل هو الذي صير خبر الخبر حسنا وصدقا ، وأن يزول

(١) في الأصل : « وكذلك » .

المدح عن الخير، فهلا قلتم: إن اختيار المكلف للإيمان وإن وقف على كون التكليف
 نعمة عليه، فذلك غير موجب أن يكون هو الذي صير التمسكين نعمة على ما ذكرتم.
 قيل له: إن الخير في حال مايقع لا يخلو من أن يكون بخيره على ما تناوله أولاً. فإن^(١)
 كان على ما تناوله كان صدقا، وصح استحقاق المدح به إذا كان حسنا. فيجب على
 هذا الوجه أن يقال في التكليف: إنه إذا وقع والمعلوم أن المؤمن يختار الإيمان يكون
 حسنا ونعمة، ولا يجعل اختياره مقتضيا لكونه نعمة وحسنا. ومتى قيل ذلك فقد عدل
 هذا القائل عما قدمناه. ويحتاج في إبطال قوله [إلى] الطريقة الأخرى؛ لأننا قصدنا بما
 تقدم إبطال القول بأن مقتضى لكونه نعمة اختيار المكلف للإيمان، ولكونه قبيحا
 اختيار الكفر، فأما إذا قيل: إن علم المكلف هو الذي يقتضي فيه الحسن والقبوح
 فالواجب في إسقاطه سلوك غير الطريقة التي قدمناها.

وبعد، فإن كان للمعتبر في كون التكليف حسنا أو قبيحا باختيار المكلف دون
 صفته في نفسه، فيجب أن يحسن أن يمكن من الإيمان، وبزاح سائر علله وإن لم يرد منه /
 الإيمان بل كره منه، وإن لم يلطف له بسائر الأخطاء؛ لأنه قد علم أنه يختار الإيمان
 فلا معتبر بفعل المكلف، فلما بطل ذلك ووجب أن يعتبر حال تكليفه، ويراعى
 وجه حسنه بغير الأمر الذي يراعى به حسن اختيار المكلف وقبحه، علم انفصال
 أحد الأمرين من الآخر، ووجب أن يقتضي بحسن التكليف متى كان تعريضا للمآل
 سنية لا تنال إلآ به، وإن علم أنه يكفر ويسى اختيار نفسه.

وبعد، فإن وجه حسن الفعل أو قبحه يجب أن يضامته أو يكون في حكم المقارن له؛
 لأن ما اقتضى حسن الشيء هو بمنزلة ما يصير به الفعل على وجه دون وجه، وبمنزلة العمل،
 فإذا وجب فيه المقارنة فكذلك القول في وجوه الحسن فكيف يقال: إن تكليفه تعالى

١١٦ ب

(١) في الأصل « وإن ».

أن يكلفه يحسن أو يقيح لاختيار المكلف الإيمان أو الكفر ، مع تأخر اختياره عن التكليف وانفصاله منه . وإذا كان ماله يستحق على القبيح الذم والعقاب يجب أن يكون في حكم المضام له من حال الفاعل أو المفعول ^(١) فكذلك القول فيما يقتضيه قبحه أو حسنه . وذلك يبطل القول الذي ذكره .

فإن قال : إن جميع ما ذكرتموه إنما يبطل قول من جعل التكليف قبيحا لعملة اختيار المكلف الكفر ، وحسنا لاختياره الإيمان ، وذلك لعمري مسقط لقولهم في الجواب عما يعتمد : من أن تكليف من المعلوم أنه يكفر إنما يقيح ؛ لأن المكلف عالم بأنه يكفر ، ولا يؤمن ويختار الضرر دون النفع ، ويتوصل إلى عطف نفسه وهلاكها دون الفوز والنجاة ، ويكون كونه عالما في أنه يؤثر في قبح ذلك بمنزلة كونه عالما بأنه يهاب المكلف في أنه شريطة / في حسن التكليف وكونه عالما بحسن ما يكلفه وصحة التوصل به إلى الثواب . فإذا صح أن يقال : إنه تعالى لو علم أنه لا يثبت المكلف كان تكليفه إياه قبيحا ؛ لكونه عالما بذلك ، فهلا جاز ما قلناه وإذا كان من قولكم أن تكليفه تعالى لزيد يقيح إذا علم أنه مفسدة لغيره ، ومن حيث كان عالما بذلك فما الذي منع مما قلناه : من أن تكليف من يعلم أنه يكفر يقيح لعملة بأنه يختار الكفر والضرر ، ولا يصح لكم دفع ذلك بما قد تمموه ؛ لأننا لم نجعل الموجب لقبح التكليف اختيار المكلف ، بل جعلنا العلة في ذلك كون المكلف عالما بذلك من حاله ، وذلك في حكم المضام للتكليف ، وفي حكم المنفصل من فعل المكلف . ولا يصح لكم إبطال ذلك بالشاهد ؛ لأن الواحد منا لا يعلم فيمن عرضه وأمره وكلفه أنه يختار ما يضره لا بحالة ، وإنما يحسن ذلك في الشاهد ؛ لأن المكلف منا قد يجوز أن يختار المكلف نفع نفسه ، ولو علم أنه يختار المضرة لا بحالة لقبح ذلك منه والعلم بقبح ذلك يجري مجرى العلم بقبح

(١) الكلمة في الأصل غير منقولة . وكأنه يريد بالمعنى المعالج للفعل بالآلة مثلا .

الظلم في الجملة ، وإن لم يحصل العلم بالتفصيل ؛ لأن العلم بالمقبيحات متقرر في العقل على الجملة ، وإن احتيج في تفصيله إلى دلالة ، فليس لكم أن تقولوا : إن تعذر العلم بتقدير ذلك في الشاهد يمنع من حصول هذا العلم ؛ لأنه إذا كان علما بما ذكرناه على وجه الجملة فقد العلم بالتفصيل لا يؤثر فيه ؛ كما لا يؤثر في علوم الجملة وكونها ضرورة كون العلم بالتفصيل مكتسبا / والشبه فيها ممكنة . فإن قاتم : إن العلم لا يقتضي قبح الشيء ولا حسنه ؛ لأنه يتعاقب بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على بعض الصفات بالعلم .

١١٧ ب

قيل لكم : إن ذلك يبطل بما بيناه من أن علم القديم تعالى بأنه يثيب شرط في حسن التكليف ، وعلمه بأن التكليف مفسدة شرط في قبحه ، إلى غير ذلك . وإذا صح أن كونه تعالى علما يقتضي كون مانفعله من الاعتقاد علما ، فالذي يمنع من كونه مقتضيا لقبح مانفعله وحسنه . وإنما ينكر قول المجبرة وغيرهم ؛ لأنهم أحوالوا القدرة على ما يعلم تعالى أنه لا يكون ولا يقع ، فأوجبوا بهذا القول أن العلم كالموجب لكون معلومه على ما هو به . فأما ما قلناه نحن في ذلك فغير ممنوع . وكل ذلك يوجب قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأنه من فعل الظلمة على ما نقلوه المناينة ، أو من فعل الشيطان على ما نقلوه الجوس ، أو يجب أن يتوصل به إلى نفي الصانع ، أو نفي كونه حكما منزها عن فعل القبيح ، أو يجب أن يستدلوا بذلك على أنه تعالى لا يعاقب من عصاه ، فلذلك حسن أن يكلفه مع علمه بأنه يكفر . ولا يتم ذلك إلا مع الطامن في النبوات ، ونص الكتاب ؛ لأنه قد ثبت من دين رسول الله صلى الله عليه أن الله تعالى يعاقب الكفار .

واعلم أن هذا السائل لا يخلو من أن يدعى أن العلم بقبح التمكين والتعريض إذا كان المكتف علما بأن المتمكن يضر نفسه ، وبسوء اختيارها ضروري على الجملة ، أو / يدعى أن العلم بذلك مكتسب ، فإن ادعى فيه الاضطرار فقد أبعد ؛ لأن العلوم المتعاقبة بالمقبيحات أو الحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل ، فلا يصح أن يختص بها عاقل

١١٨ ا

دون غيره من العقلاء . ألا ترى أن العلم بقبح الظلم على الجملة لما كان ضروريا وقع فيه الاشتراك ، وكذلك العلم بقبح الكذب العارى من نفع ودفع مضرة . ونحن نعلم من المبدأ أننا لانعلم قبح ما ذكره على جملة ، ولا على تفصيل ، فلذلك اختلف العقلاء . في ذلك ، فمنهم من قال بحسن التكليف ، وإن علم المكلف أنه يختار ما يؤدى إلى المضرة ، ومنهم من قال بقبحه ، ولا فرق والحال ما ذكرناه بين من ادعى الضرورة فيما قالوه ، وبين من ادّعاء في ضده ، حتى يدعى أنه يعلم باضطرار حسن تكليف من يعلم المكلف أنه يكفر إذا كان قد عرضه لمنفعة عظيمة لاتنال إلا به ، وإنما يؤتى فيما يستحقه من الضرر من سوء اختياره .

وبعد ، فإن العلم بقبح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضروريا إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه . فأما إذا تعذر ذلك لم يصح الاضطرار فيه . ألا ترى أن العلم بقبح كذب مخصوص ، وبقبح الظلم ، والتكليف مالا يطاق ، إلى ما شاكله ، إنما يصح كونه ضروريا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه ، وصح اختيار حاله ، فيعلم باضطرار قبح بعض الآلام دون بعض ، وبعض الأوامر دون بعض ، على / الجملة ؛ كما يعلم عند الاختيار استحالة كون الوجود لا قديما ولا محدثا ، واستحالة كون الجسم في مكانين . ولذلك لا يصح ادّعاء العلم بالضرورة بحسن الأمر والتكليف إذا علم الأمر أن المكلف سينتفع لاحالة ، لما لم يكن الا طريقا إلى معرفة تفصيله ولذلك لم يصح العلم بقبح شهوة القبيح ، وحسن شهوة الحسن ضرورة : لما لم يكن له في الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل . وكل ذلك إذن فساد ادّعاء الاضطرار في هذا الباب على جهة الجملة ، وأن من ادّعى ذلك في حكم من يدعى العلم بقبحه مفسدا ؛ لأن كلا الأمرين مما يعلم خلافه من حال العقلاء ، ولا يمكن لدعيه بيانه بالتنبيه عليه ؛ كما يمكننا بيان قبح كون العلم ضروريا بالتنبيه على ذلك

إذا جرى فيه الجحد والإنكار . فهذا الوجه لإشكال فيه .

فأما إن ادعى أنه يعلم قبح هذا التكليف بالاستدلال ؛ فقد ثبت أن العلم بقبح الشيء المختص بصفة إنما يصح أن يكتسب بأن يكون له أصل في المقدمات ، ونظير يرد إليه ؛ كما نقوله في رد العلم بقبح الكذب الذي فيه نفع ، أو دفع ضرر ، إلى العلم بقبح الكذب الخالي من الأمرين ، وقد علمنا أن العلم بأن المأمور والمكلف فيما بينهما بعض ويختار ما بضره متعذر ؛ لأنه لا دليل عليه ، وإنما يعلم ذلك سمعا ، والسمع لا يصح إلا مع صحة القول بمذهبنا في التكليف ؛ فمن خالف فيه لم يصح له معرفة السمع أصلا . فادعاء أصل لهذا القبيح في الشاهد مستحيل . ولا فرق بين من ادعى ذلك ، وبين من ادعى كون العلم بحسن تكليف ما يعلم أن المكلف يختار عنده / المنفعة ضروريا . فإذا بطل ذلك بطل بمثله ما ادعاه . يبين ذلك أن العلم بقبح الضرر لما حصل ضروريا على بعض الوجوه ، حصل العلم بحسن النفع على بعض الوجوه ، ولو حصل العلم الضروري بقبح التمكن الذي يختار عنده الضرر لوجب أن يحصل العلم الضروري بحسنه إذا اختار عنده المنفعة ، وكما ؛ ذلك مما يعلم تعذره في العقل . وإذا لم يكن له في الشاهد أصل لم يمكنه ادعاء العلم المكتسب ، بقبح تكليفه تعالى لمن يعلم أنه يكفر .

فإن قال : إن لذلك نظيرا في الشاهد ؛ لأننا نعلم أن ما يقع عنده القبيح والمضار يقبح ، كما نعلم أن ما يؤدي إلى الضرر على سبيل الإيجاب يقبح . فصح رد هـ ١١٩ التكليف إليه .

قيل له : إن ما يختار عنده الضرر والقبيح لا يعلم قبحه متى كان المختار لذلك أنه فيه من قبل سوء اختياره ، لا من قبل الفاعل لما عنده اختياره . سيما إذا عرّض ذلك الفاعل بفعله من النفع العظيم وقد بينا أن ما يصح وقوعه على وجهين فإنما يحصل أحدهما بالقصد ، وبيننا أن المكلف إذا قصد التعريض بالمنفعة خرج فعله من أن يكون

ضرراً ، وبيننا لذلك شواهد ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : إن له في الشاهد أصلاً ؛ وهو إدلاء الجبل إلى من يعلم أن يختنق به نفسه ، ولا يختار التخصّص من الفرق ، رسائر ما هو مفسدة ؛ لأن ذلك إنما قبيح ؛ لأن المفعول به يختار عنده القبيح ، ولولاه لم يختار ذلك فصَحَّ حمل التكليف عليه .

قيل له : إن قبيح المفسدة طريقه الاستدلال ، ولذلك تنافزه العقلاء ، فلا يصحّ ادّعاء الاضطراب فيه وجعله أصلاً للتكليف . ونحن / نبين مفارقة للتكليف ١١٩ مشروحاً من بعد .

فإن قال : إن غلبة الظن في الشاهد قد ثبت أنه يقوم مقام العلم في كثير من المواضع فإذا علمت قبح أمر الأمر لغيره مع ظنه بأن يختار القبيح والضرر ، صحّ أن أجعله أصلاً لقبح تكليفه تعالى مع علمه بأنه يكفر .

قيل له : إن غلبة الظن في الشاهد حكمه بأن^(١) عندنا بالضدّ مما ذكرته ؛ لأننا ندعى بحسن إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن بأنه يثبت على الشبهة ، وحسن إدلاء الجبل إلى من يغلب على الظن أنه لا يتشبّث به فهاضر بالنجاة ، ويحسن تقديم الطعام إلى من يغلب على الظن أنه يترك أكله سوء الحادّاره ، ويستحقّ الذمّ والعقوبة ، فكيف يصحّ ادّعاؤك ما ادّعيته ، ونحن نعلم أن الأمر بالضدّ من ذلك .

فإن قال : إن الطريقة التي سلكتموها توجب ألاّ يصحّ لكم العلم بحسن هذا التكليف ؛ لأن ادّعاء العلم بحسنه ضرورة على جملة أو تفصيل أو ادّعاء أصل له في الشاهد

(١) في الأصل : « ما » غير منقوط ، والظاهر أن أصله ما أثبتنا .

وهدايتهم إلى الحق ، وإن غلب على الظن أنهم يردّون علينا ، وحسن تقديم العلم إلى الجائع ، وإدلاء الحبل إلى العريق ، وتعريض الغير / للولايات ، مع غلبة الظن بأنه يردّ ذلك ويترك أن ينفع به ويستحق بذلك الذم ، فإذا حسن ذلك أجمع مع غلبة الظن ، بأن من عرضناه للنفع يختار ما يضره ، فيجب حسن (تكليف^(١)) من يعلم سبحانه أنه يكفر . واعلم أن الأصل في هذا الباب أن غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريق حسنة المنافع وطريق قبيحة المضار . يبين ذلك أن كل ما حسن مع العلم بأن فيه نفعاً أو دفع ضرر حسن مع غلبة الظن لذلك من حاله ، وهذه الطريقة مستمرة في التجارات وطلب العلوم والآداب والفلاحت وغيرها من الأمور ؛ لأن أكثرها مبنية على غلبة الظن . وإنما نعلم أننا لو علمنا في التجارة ربحاً لحسن من حيث نعلم^(٢) أن مع الظن لأن فيه ربحاً^(٣) يحسن ، وكذلك القول في العلم بأنه يقتضي الخسران .

فإذا صحّ ذلك فيجب متى حسن في الشاهد أن يرشد الضالّ عن الطريق إلى الطريق مع غلبة الظن أنه لا يقبل ، أن يقضى بحسن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلاً من غلبة الظن . وإذا صحّ ذلك وجب حسن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ؛ لأن التكليف من الباب الذي إنما يحسن للمنافع التي تؤدّي إليه ، وإن قبح فإنما يقبح لأنه في حكم الضرر . فيجب أن تكون غلبة الظن فيه كالعلم . وذلك بصحح ما قدمناه . فإن قيل ، إنما لانسالم حسن ما ذكرتموه في الشاهد ، مع غلبة الظن بأن الأمور لا يقبل ويختار ما يؤدّيه إلى المضرة .

قيل له : إنه لا فرق بين من قال هذا وبين الملحّد إذ^(٤) / [قالوا : ^(٥)] إن [إرشاد الضالّ لا يحسن إلّا إذا كان للمرشد في ذلك منفعة ، أو دفع مضرة ، وإن الحسن

(١) في الأصل : « تكليفه لم » . (٢) يريد أنه والضمير يعود للتجارة بتأويلها بالتصرف .

(٣) في الأصل ، « حسن » .

(٤) في الأصل : « إذا » .

(٥) زيادة يقتضيها السياق .

لأفعل لحسنه . فإذا بطل ذلك بما تعلّمه من حسن ذلك في عقلنا مع فقد منفعة ودفع
مضرة يختصّان بنا ، بطل بمثله ما سأل عنه الآن .

على أنه كان يجب إن كان الأمر على ما سأل عنه أن يبرّح هذا الإرشاد ، وإن كان
للإرشاد فيه منفعة أو دفع مضرة ؛ لأن ذلك [لا ^(١)] يخرج من كونه في حكم الظلم
والظلم ؛ من حيث يغلب على الظن أنه يختار عند إرشادنا ما يضره ، والإضرار بالغير
لا يحسن لأجل منافعنا ؛ لأن ذلك يؤدّي إلى حسن الظلم ، وذلك يدين صحة ما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن ذلك عندكم للثواب ، وكذلك القول في حسن
استدعاء الخائف إلى الدين ، مع الظن بأنه لا يقبل ، وكذلك القول في سائر ما ذكرتموه ؛
لأن ^(٢) ما قلناه يستحسنه من لا يؤمن بالثواب ، ولأنه لا فرق بين هذا القول وبين
القول بأن إرشاد الضال لا يفعل لحسنه ، إنما يفعل للثواب ، وقد بينّا بطلان ذلك ،
وما دلّ على أن الفاعل قد يفعل الشيء لحسنه يقتضي بطلان ما تعلّق به السائل .

فإن قال : إنما حسن ما ذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأن الظان يجوز كونه مظلوماً على
اللافه ، وليس كذلك حال العالم . فلذلك لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر .

قيل له : قد بينّا أن الظن وإن اختصّ بما وصفته ، فهو بمنزلة العلم في أنه يقتضي
حسن الفعل أو قبحه ، ولا فرق بين من تعلّق بما ذكرته ، وبين من تعلّق بمثله في سائر
المواضع التي يقوم / غلبة الظن فيها مقام العلم ، فيقول : إن الظن يقارنه التجويز ،
فيجب أن يخالف العلم الذي يمنع ذلك .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة أن يحسن من الإنسان التعريض ^(٣) لما يغلب
على الظن أنه يختار المضرة عنده ، كما ذكرتموه في حسن تعريضه لفساده ، ومتى حسن
ذلك فيجب أن يحسن منه ذلك ، وإن علم أنه سيختار ما يضره .

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) متعلّق بقوله : « ليس لأحد أن يقول . . . » .

(٣) أي تعريضه نفسه .

قيل له : إن حال الواحد منا فيما يختاره لنفسه يخالف ما يختاره لغيره ؛ لأنه إذا ظن في أمر يتعرض له أنه يؤدّبه إلى مضرة حصل له في الحال غمّ ، فلا يحسن منه أن يحتلب ذلك من غير منفعة ، ومتى كان علما بأنه سيختار المضرة ، فما ذكرناه فيه آكد ، وليس كذلك ما يختاره لغيره . فلذلك حسن منا إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، وإن غلب على الظنّ أنه لا يقبل ذلك ، إلى سائر ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم ، وقد علم أن مع العلم بأن الخير على ما تناوله الخبر قد يحسن الخبر [و] مع الظنّ لذلك لا يحسن . وإذا اختلف الظنّ والعلم في هذا الموضع فهل يصحّ افتراقهما في سائر المواضع ؟

قيل له : إنما قام أحدهما مقام الآخر في الأفعال التي تحسن أو تقبح للمنافع والمضارّ ، وما سألت عنه بمنزلة من هذا الباب ؛ لأن الكذب يقبح لكونه كذبا ، وحصول النفع فيه لا يؤثر . فيجب متى جُوز في الخير كونه كذبا ألا تؤثر فيه المنافع ، وأن يقبح ؛ لتجوز كونه بصفة القبيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إن الظنّ لجهة حسنة ^(١) كما نقواه في الآلام . فصار تجوز كونه كذبا في أنه لا يخرج معه من كونه قبيحا / بمنزلة تجوز كون الفعل المأمور به حسنا في أنه لا يخرج الأمر من كونه قبيحا .

وفارق ما نقوله في الاعتقاد : من أنه قد يحسن من الفاعل الإقدام عليه مع تجوز كون معتقده [هـ] على ما ليس به إذا تعلّق بالنظر المؤلّد له ، أو بذكر النظر ؛ لأنه متى استند إليهما صار حكمه حكمهما ، ولأنه عند وجوده يحصل سكون النفس إليه . وليس كذلك حال الخير .

فقد بان أن ما ذكره وأماه لا يقدح فيما ذكرناه : من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حسنه أو قبحه المنافع والمضارّ

(١) في الأصل : هـ حسنة .

فإن قيل : إنما حسن ما ذكرتموه من إرشاد الضال وغيره مع غلبة الظن أنه لا يقبل ؛ لأنه بترك قبوله لذلك لا يجتلب مضرة كانت لا تحصل لولاه ، وإنما يبقى على ما كان عليه من قبل ، فكأنه تعرض لمنفعة إن قبل ، ولا يؤدي إلى مضرة إن لم يقبل ؛ فذلك حسن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه إذا لم يختر فعل ما كلف فلا بد من حصول مضرة عظيمة . كانت لا تحصل لولا التكليف . فيجب كونه مخالفا لما ذكرتموه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأنه متى لم يقبل منا مادعونا إليه ونهينا عنه ؛ فلا بد من أن يستحق ذمنا لولاه كان لا يستحق ؛ ألا ترى أن الجائع إذا ترك أكل ما قد مناه الله استحق الذم . وكذلك من ندعوه إلى الدين ، ونكشف له الحق ، وننذره على إعلان ما تمسك به . وكذلك القول فيمن نبين له أن في الطريق سبعا أو غيره من جهات انطوف . وإذا صح أنهم يستحقون الذم بالرد ، والعقاب من الله تعالى فقد بطل ما قاله ، وثبت أنه بمنزلة التكليف ، وإنما يفارقه في أن ما يستحقه المكلف بالرد من الضرر أعظم مما يستحقه من ذكرناه متى لم يقبل منا . وكل فعل قبيح للمضرة فيجب قبحه ، قلت المضرة فيه أو كثرت إذا لم يكن في نفسه نفعاً ؛ لأن تيسير المضرة بصير في حكمها ، كما بصير ذلك تكثير المضرة .

هذا إذا لم يحصل في تركهم القبول منا إلا الذم . فأما إذا ثبت فيه العقاب لخاله وحال التكليف بمنزلة واحدة .

فإن قيل : إنما حسن منكم ما ذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأنكم نهتهم على الواجب في عقل من دعوتهم إلى الدين ، فوجوبه عليه من قبل خالق العقل لامن قبلكم . فذلك حسن منكم مع الظن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى هو الموجب والمكلف . فتي علم أنه يختار المكلف ما يؤديه إلى الضرر بصير كأنه أدخله فيه ، فذلك يقبح منه أن يكلفه .

قيل له : إن الواحد منا إذا دعا غيره إلى الدين ، وناظره فيه ، وكشف له الحق من الباطل فقد فعل ما يلزمه عنده مالولاه كان غير لازم له ؛ كما أنه تعالى يفعل بالمكلف ما يلزمه عنده الواجب . فالحال فيهما واحدة . فإنا حسن ما ذكرناه في الشاهد مع الظن ، حسن التكليف مع العلم على ما يتناه . يبين ذلك أنه تعالى قد يصح أن يكمل عقله ولا يكلفه ، إمالإلجاء ، أو لأنه لا يُحَوِّجُه إلى القبيح . فتى أحوجه إلى ذلك وأورد عليه الخاطر فإنما فعل الأمر الذى عنده يعلم وجوب الواجب بعقله ، فيكون مكلفاً له . فكذلك القول فى المرشد منا الضال ، والداعى إلى الدين غيره ، والممرض غيره لمنفعة ، بتقديم الطعام إليه وإدلاء / الحبل وغيره ؛ لأنه قد فعل أمراً عندها لزم بعقله مالولاه كان غير لازم .

ب ١٢٣

فإن قيل : إن الواحد منا وإن كان حاله ما ذكرته ، فإنما نبه على الواجب ، وفعل ما عنده وجب ، ولم يصير المأمور من يشق عليه الفعل حتى يكون بصفة المكلف الذى يستحق الثواب والعقاب . والقديم تعالى نجعله بهذه الصفة . فهو فى حكم المدخل له فى الضرر ، والموقع له فيه . فلذلك فارق حاله حال الواحد منا .

قيل له : إن القبيح يستحق به العقاب وإن لم يشق فعله ، فلا فرق بين أن يفعل ما عنده يختار ما يدعوه إلى الدين القبيح ، وبين أن يفعل تعالى التكليف الذى عنده يكفر المكلف . وإنما يفارق حاله تعالى حالنا^(١) فى أنه قد فعل ما يصح معه استحقاق الثواب دوننا ، وليس لذلك مدخل فيما اعتمدناه .

فإن قيل : إنكم وإن ألزمتهم الغير مالولاهم لم يلزمه ، فإنما يصح بتقديم أفعال منه تعالى : من إكمال العقل وغيره ، فصار ذلك الإلزام من حيث استند إلى ما فعله القديم تعالى كما أنه ليس بإلزام منكم ، فلذلك حسن مع غلبة الظن . وليس كذلك

(١) كذا فى الأصل . والأولى حذف اللام .

حال تكليفه تعالى ؛ لأن إزماءه لا يستند إلى فعل غيره فيجب القضاء بقبضه .

قيل له : إن الفعل إذا وقع على بعض الوجوه وحسن لكونه كذلك ، فيجب
حسُن كلِّ ما شاكلة من سائر الفاعلين ؛ ولا يختلف ذلك بأن يكون أحد الفعلين يستند
إلى غيره دون الآخر . ولو جاز هذا القول لجاز أن يقال : إن أمرنا الغير بما ينفعه من
غلبة الظن لا يحسن ؛ لأنه لا يستغل بنفسه ويحسن ذلك في تكليف القديم لمن يعلم / ٢٤
أنه يؤمن .

وبعد ، فإن إزماءه تعالى يستند إلى أفعال تقدمت منه ، ولو لاها لم يصح الإلزام ،
وليس لتلك الأفعال مدخل في الإلزام فصار سبيله سبيل فعلنا في هذا الوجه فيجب إذا
حسن منا ما ذكرناه أن يحسن منه تعالى التكليف لاشتراكهما في الوجه
الذي قدمناه .

فإن قيل : إنما يحسن منا ما ذكرتموه من الإرشاد والدعاء إلى الدين وغيرها لما لنا
فيها من النفع أو دفع المضرة فحمل التكليف على ذلك لا يصح .

قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك يحسن منا مع غلبة الظن أنهم لا يقبلون ، وإن
لم يكن لنا فيه منفعة أو دفع مضرة ، وبيننا أنه لا فصل بين هذا القول وبين قول المصلحة
إذا تعلقوا بعثله في أن العالم لا يفعل الحسن الحسنة ، وبيننا أن ذلك لو قبح إذا لم يجتز
به منفعة أو يدفع به مضرة لقبح وإن حصل لنا فيه المنفعة لأن منافعتنا لا تقتضى حسن
الإضرار بالغير .

فإن قيل : إنما حسن منكم في الشاهد ما ذكرتموه ؛ لأنكم لا تفعلون في الضال عن
الطريق عند الإرشاد ، ولا فيمن دعوتهم إلى الدين العلم بوجود ذلك عليهم ،
بل يحصل لهم العلم بذلك من جهة الله تعالى ، فلا يكون الواحد منا هو الموجب
في الحقيقة .

قيل له : إن العلم بوجوب ذلك وإن كان من جهته تعالى فما عنده حصل ذلك العلم هو من قبل الواحد منا . ولولا حصول ذلك من قبله لم يحصل العلم بوجوبه . فصار فاعل ذلك كأنه الفاعل العلم بوجوب الواجب . فصَحَّ القول بأنه الموجب ؛ من حيث فَعَلَ ما عنده عِلْمُ المكلف وجوبه ، فإذا حَسُنَ منه هذا الفعل / مع غلبة الظن أن المكلف لا يختار فعل الواجب فيجب أن يحسن مثله من القديم تعالى ، وقد بينّا أن القديم سبحانه لا يصح أن يكون موجبا إلا على هذا الحد ؛ لأنه بفعل العلم بوجوب الشيء أو ما عنده يحصل من المكلف العلم بوجوب الواجب إذا كان طريق العلم بذلك قد حصل ضروريا في العقل ؛ لأنه تعالى إذا أخطر بالبال ما يقتضى الخوف من ترك النظر في معرفته ، وقد تقرر في العقل أن التحرز من المضار المظنونة والمعلومة واجب ، وأن هذا النظر قد اختص بهذه الصفة علم وجوبه عند الخطر . وهذا العلم وإن كان من فعله فكأنه من فعل الله تعالى ، لما كان هو الفاعل للعلم الأول والمنبئ على طريقة الخوف بالخطر ، فكذلك القول في الواحد منا إذا نبّه غيره على جهات الخوف في الطريق الذي يريد سلوكه أنه في الحكم كأنه قد أوجب عليه توقيه ، والعدول عنه إلى طريق سواه . وذلك يبين صحة حمل التكليف على ما ذكرناه في الشاهد وأن التفرقة بينهما من الوجوه التي ذكرناها وغيرها - مما يطول تفصيله - لا بقدرح في وجه الجمع بينهما .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الأداء ، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه ويتركه .

قيل له : إن الذي قدّمناه يبين أن التكليف لا يقبح ، من حيث كان المعلوم من المكلف أنه يعصى لسوء اختياره ولا ينكر أن يعرض فيه وجه آخر يقتضى قبحه . وما سألت عنه إنما لم يحز ؛ لأن ما يؤدبه الرسول بتعلق به إزاحة عِلَلِ المكلفين ، فلا بد من / وقوعه . فلو علم تعالى أنه لا يقع لما بعث ذلك الرسول ، ولبعث غيره ممن

يُعلم من حاله أنه يؤدي ماحظه . وذلك في بابه بمنزلة ما يجب عليه تعالى أن يفعله : من الألفاظ ، ووجوه التمكن لتقدم المكلف وإن كان لولا تقدمه لم يكن ليجب . وكذلك القول فيما سألت عنه ، فلذلك صح تكليفهم ^(١) مالا يتعلق بالأداء ، مع العلم بأنهم يعصون فيه إذا كان ذلك صغيرا غير منفر .

وليس له أن يقول : فيجب أن تجوز بعثة النبي متى علم أنه يؤدي الشرائع ، وإن علم أنه يرتكب الكبائر أو الأمور المنفرة في غيرها ^(٢) ، وذلك لأنه كما يجب ألا يبعث إلا من المعلوم من حاله أنه يؤدي ماحصل من الشرائع لما بيننا ، فكذلك لا يجوز أن يبعث من المعلوم أنه يقدم على ما ينفر من القبول منه ، على ما بينته في باب اللبوات ، ولذلك منعنا تجويز كل ذلك عليه .

وليس له أن يقول : فيجب إن كان بعثه من يترك الأداء إنما يمنع لكون ما يؤديه لطفًا لأمته فيجب أن يجوز أن يكلف ذلك وإن لم يكن له فيه صلاح إذا كان لطفًا لغيره .

وذلك لأنه لا بد من أن يكون لطفًا له أيضا حتى يحسن إيجابه عليه مع ما فيه من المشقة . ولولا ذلك لقيح تكليفه ؛ لأنه لا يحسن تكليف زبد لمصلحة عمر فقط ؛ كما لا يحسن إبلامه لمصلحة غيره . وكما أنه يجب أن يعوض المؤمن المولى بسدّ العوض مسدّا ما أنزل به من المضار فكذلك لا بد من ثواب يستحقّه المكلف على ما كلف . ولا يجوز أن يكلف لمكان الثواب فقط ، فلا بد من كونه مصلحة له في العقليات .

وهذه الجملة تبين أن كل تكليف اختصّ مع كونه صلاحا للمكلف / بأنه صلاح ١٢٥ الغيره ، أو يتعلق بما هو صلاح لغيره ، فلا يجوز مع العلم بأن المكلف يتركه أن يكلف .

(٢) أي في غير الشرائع .

(١) أي تكليف الأنبياء .

وفارق التكليف الذى يختص بكونه صلاحاً بالمكلف فقط على ما بيناه . فعلى هذا يجب أن يقاس هذا الباب .

ولسنا نقول فى الملائكة : إنهم لو كلفوا مع العلم بأنهم يعصون كان تكليفهم يقيح . بل القول فيهم كالقول فى غيرهم ، وإن كان المعلوم أنهم يطيعون فى كل ما كلفوا فليس لأحد أن يقول : إذا قبح تكليفهم للعلم بأنهم يعصون فيجب بطلان ما أصلتهم ؛ لأننا لا نقول فيهم إلا بمثل القول فى غيرهم ، ولو أطاع المكلفون بأمرهم لم يؤثر فيما ذكرناه ، من حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر ، كما لو عصوا لم يؤثر فى حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن ، فوجود الأشياء على بعض الوجوه لا يقدح فيما ثبت بالدلائل من غيره أنه حسن أو قبيح .

فأما الإمام فقد بينا أنه لا يعلم من جهة المصالح ، وإنما يقوم بأداء أمور فى الشريعة ، فلا يمتنع أن يكلف القيام بها ، وإن كان المعلوم أنه يعصى .

وقد اختلف شيخنا رحمهما الله فى هذا الباب . قال أبو على رحمه الله : متى علم من حاله أنه يخل ببعض ما يلزمه القيام به فعل الله سبحانه ما يقوم مقامه فى المصلحة ؛ لأن فعله تعالى قد يقوم مقام فعل الإمام فى الحدود^(١) وغيره . ويفارق الألفاظ التى إنما تكون بهذه الصفة ؛ لاختصاصها بأنها تقع باختيارنا ؛ لأنه لا يجب أن يقوم مقامها ما يفعله تعالى فينا . هذا إذا لم يظهر الحال فيما أخل به من الحدود وغيرها . فأما إذا ظهر الحال فيه فالواجب العدول عنه / إلى غيره ؛ ليقوم بذلك الأمر ، على ما نقوله فى خلع الإمام عند حدث كائن منه .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه يجعل ما يقوم به الإمام من مصالح الدنيا التى لا يؤثر تركها والإخلال بها فى التكليف ، وإنما يؤثر فى توفى مضار الدنيا . فلا يجب

(١) أى من وجب عليه بارتكاب ما يوجب .

أن يفعل تعالى فيه من المصالح ما يجب أن يفعله فيما يتصل بالتكليف . ولذلك موضع ثراه مشروحا فيه .

وعلى القواين جميعا قد انكشف القول في أنه لا يقدر فيما قدّمناه .

فإن قيل : إذا لم يحسن أن يفعل تعالى الآلام إلا إذا كانت لطفًا للغير ، وإن كان المؤمن سيموّض ، فهذا قلم : إنه لا يجوز أن يكلف من يعلم أنه يكفر إلا إذا كان تكليفه لطفًا للغيره .

قيل له : قد بينّا أن الألم لولا كونه لطفًا للغير لكان مفعولا لغرض يحسن الابتداء به ؛ لأن فعل العوض يحسن من الله تعالى التفضل به ، بل نفس العوض يحسن ذلك فيه ؛ لأنه غير مختصّ بوجه يمنع من التفضل . وليس كذلك حال ما عرّض المكلف له من الثواب بالتكليف ؛ لأنه لا يحسن الابتداء به في القدر والصفة فإذا صحّ ذلك لم يثبت كونه عبثا فيطلب فيه ما يخرج به من هذه الصفة ، وهو كونه صلاحا للغير . وهذا بين في الفرق في الأمرين .

فإن قيل : إن لم يكن ذلك في حكم العبث ، مع العلم بأن المكلف يعطّب عنده ولا يختار ما يؤدّيه إلى النفع ، فهذا جاز القول بأن الألم ليس بعبث ، وإن لم يكن لطفًا للغير .

قيل له : إن الذي ذكرته بأن يقتضى كون التكليف لطفًا أولى من أن يقتضى كونه عبثا ، وقد بينّا بطلان كونه ظلما ، وأنه لا يجوز القول بأنه عبث / مع ما فيه من الوجه الذى يقتضى كونه نعمة وإحسانا . ففارق ما ذكره في الألم ؛ لأن الألم وإن عوّض المؤمن عليه فإنه عبث من حيث كان ما فعله به من العوض يجوز الابتداء به ، ويحسن ، فيصير مفعولا لا لوجه يخرج به من كونه عبثا ؛ لأن التكليف مفارق له من هذا الوجه . وقد بينّا أنه لو كان عبثا لو جب أن يحسن إذا كان للمعلوم أنه يطيع طاعة واحدة

لمكان تكليفه الأفعال الكثيرة التي يعلم أنه يعصى فيها ، ولو جب أن يحسن تكليف من لا عدد له كثرة إذا كان المعلوم أن مكلفاً واحداً يطيع عند تكليفهم ؛ كما جَوَّزنا أن يكون المعلوم في الآلام العظيمة أنها إنما تُفعل لأن بعض المكلفين يطيع عندها ، ولا تؤثر كثرتهم وقيلته في هذا الباب عندنا .

ومما يبين التفرقة بين الأمرين أن الآلام إنما تحسن منه تعالى إذا فعل لرفع يسد مسدّه^(١) فيخرج به من كونه ظالماً ، والمصلحة التي تخص المكلف فيخرج بها من كونه عبثاً . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه في نفسه ليس بمضرة ، وإنما هو إلزام أمور شاقة ، فيجب أن يفعل لوجه يخرج من كونه عبثاً وظالماً . ومتى قصد به تعالى التعريض لمنازل الثواب خرج من كونه ظالماً ، وإذا كان ذلك الثواب لا يجوز التفضل به خرج من كونه عبثاً ، وصار بمنزلة الآلام لو استحق بها مالا يجوز الابتداء به في أنها كانت تخرج من كونها عبثاً وإن لم تكن لطفاً .

فصل

في بيان الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبين المفسدة

/ إن سأل سائل فقال : إذا حكمتم بقبح التكليف إذا كان المعلوم أن غير المكلف يكفر عنده ، فهل أقبح إذا كان المعلوم أنه يكفر عند تكليفه ؛ لأن وقوع الكفر منه عند تكليف غيره إذا اقتضى قبح ذلك التكليف فبأن يقتضى قبح نفس تكليفه أولى ؛ لأن لتكليفه من التأثير في وقوع الكفر منه أكثر من تكليف غيره ؛ لأنه يصح أن يؤمن وإن كُلف الغير كما يصح أن يكفر . ولولا تكليفه لما وقع الكفر منه ، ولما صح . [و^(٢)] إذا حكمتم بقبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصى في الصوم ، فهل أقبح تكليفه الصوم وغيره إذا كان المعلوم أنه يعصى فيه .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(١) أي مسد المأمور المعلوم من الآلام .

وإذا كنتم على الشاهد تمولون في باب ما يحسن ويقبح من الأفعال ، وقد علمتم أن الواحد منا لو علم أنه إن أدلى الحبل إلى غريق لخلق به نفسه أنه يقبح منه ذلك ؛ لوقوع العطب والهلاك عنده ، فكيف لا يقبح تسكليف من يعلم أنه يختار ما يؤدّيه إلى الهلاك الدائم .

فإذا قلتم : إن الواحد يقبح منه أن يأمر ولده بقتل الكفار ، عند إعطائه السيف ، مع العلم بأنه يقتل نفسه ، فهلا قبح تسكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ، وكيف يتوهم القول بأنه تعالى يفعل بالعبد كل ما يكون إلى فعل الإيمان أقرب ، وعن فعل الكفر أبعد ، وتسكليفه مع ذلك مع العلم بأنه يكفر لا محالة . وكيف يصح لكم مع هذا القول ما اتفق مشايحكم عليه : من أنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، أو ليس المكلف لو علم أنه يختار الكفر لا محالة لم يكن لحسن نظره لنفسه أن يختار التسكليف ، فيجب ألا يكون من حسن نظره له تعالى اختيار ذلك . وإذا صح أن الوالد متى علم من حال ولده إنه إذا هُرِضَ / للولايات والمنازل العظام لم يصل إليها ، ووصل إلى ما يضره بدلا منها ، وعلم أنه إن تفضل عليه بدون ذلك انتفع به ، لم يكن من حسن النظر له التعريض للولايات بل الواجب الاقتصاد به على التفضل . وهلا قلتم : إن الأولى في حسن النظر أن يقتصر تعالى بالمكلف على التفضل إذا كان يعلم أنه متى كلف كفر .

وإذا قلتم : إنه تعالى لو لم يلفظ بالعبد بفعل ما يعلم أنه يؤمن عنده لدل ذلك على أنه غير مريد لسلامته ووصوله إلى الثواب ، فهلا قلتم : إنه تعالى إذا صح منه أن يتفضل على من العلوم أنه يكفر إن كلف فتكليفه له يدل على أنه غير مريد لسلامته ووصوله إلى المنافع . وإذا كان من قولكم أنه تعالى لو علم أنه إن كلفه الإيمان على وجه يعظم ثوابه ، وعلى وجه يقل ثوابه على البذل ، وأنه يختار الإيمان إذا كلف على أدون الوجهين أنه لا يحسن منه أن يكلفه على الوجه الأعلى ؛ لما فيه من هلاكه . فيجب ألا يحسن منه أن

يكلفه مع العلم بأنه يكفر إذا صح أن يوصله إلى التفضل ، وإذا قبح منه سبحانه أن يكلفه أحد الفعلين مع العلم بأنه يعصى فيهما إذا علم أنه لو كلفه الآخر لأطاع فيه ، فيجب ألا يحسن منه أن يكلفه إذا علم أنه يكفر على كل حال مع صحة التفضل عليه دائماً .

واعلم أن حمل الشيء على غيره في الحسن والقبح لا يصح بصور الأفعال ، بل يجب اعتبار العال التي بها يتعلق الحكم ، ويسوى بينهما عند الاشتراك في العلة ، ويفرق بينهما / عند الافتراق فيه ، وإنما يصح تمثيل الشيء بغيره مع حذف العلة إذا كان الكلام في الضروريات فيبين الشيء بما هو أوضح في العقول منه ، على جهة التنبيه للمخاطب . وأما ما يعلم حكمه باستدلال فالواجب فيه سلوك الطريقة التي قدّمناها .

فإذا ثبت ذلك وقد علمنا أن المكلف متى علم من حاله أنه قادر على الصلاح والفساد ، وأنه متى خلق له ولد اختار الكفر ، وإن لم يخلق له اختار الإيمان ، فيجب لو خلق له تعالى الولد أن يكون في حكم الصاد له عن الصلاح الذي كان يختاره لولا خلق الولد ، وفي حكم الحامل له على الكفر الذي لولا خلق الولد لما اختاره وفي حكم التقوى لدواعيه إلى ذلك . فلذلك قبح خلق الولد . ولذلك حكمنا بأنه مفسدة ؛ من حيث يختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان المكلف يختار الصلاح ، مع أنه متمكّن من قبل من الفساد والصلاح .

وليس كذلك تكليف من يعلم تعالى أنه يكفر ؛ لأنه لولا التكليف وما يتصل به كان لا يصح من المكلف أن يختار الصلاح على الذي عرض له ؛ كما لا يمكنه اختيار الفساد ، فلا يصح أن يقال في هذا التكليف : إنه في حكم الداعي إلى الفساد ، أو الداعي إلى ترك الصلاح ؛ لأن الدواعي إنما تصح فيمن ثبت كونه متمكّن من الشيء وضده . فأما إذا لم يكن متمكّن من ذلك لم يصح أن تقوى دواعيه ، أو يُصرف عن اختيار الفعل ببعض الأفعال . فيجب كونه متمكّن من الأمرين ، وأن يفارق ما قدمناه في الوجه الذي

له قبيح ، وأن يختص / بالوجه الذي يقتضى حسنه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عالية لاتنال إلا به ١٢٨ ب مع انتفاء وجوه القبيح عنه .

وبين التفرقة بين الأمرين أنه تعالى يصح أن يستصلح المكلف إذا كان المعلوم أنه يكفر عند خلق الولد ويؤمن لولاه ، في فعل ما كلفه ، بالآ يخاف له الولد . ويصح منه أن ينعم عليه بالتكليف على وجه يصل معه إلى ما عرّض له للثواب . فيجب متى خلق له الولد - والحال ما قلناه - ألا يتحصل فيه غرض إلا استفساده والإضرار به . فلذلك وجب القضاء بقبحه . وليس كذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر بترك ما كلف فقط ؛ لأنه سبحانه لا يصح أن ينعم عليه بهذه الطريقة إلا على هذا الوجه . ولو أراد أن يستصلحه ويعرضه لهذه المنزلة العالية بغير هذا الوجه لما صح . فيجب أن يكون ما فعله به حسنا ونعمة .

وبين صحة ذلك أن في الشاهد يحسن من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الفريق وإن كان يذلل على الظن أنه بترك التشبث به ، ولا يحسن إدلاؤه إليه إذا كان المعلوم أنه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلص من القتل . فكما تجب التفرقة بين هذين في الشاهد فكذلك في الغائب . ولذلك جعلنا التمسكين من القبيح والحسن أصلا مخالفا للاستفساد واللاطف في القبيح ، قلنا : إن اللطف في القبيح في حكمه ، والتمسكين من القبيح لا يجب أن يكون في حكمه . بل متى وقع على الوجه الذي قدّمناه كان حسنا .

١٢٩ ب وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمسكين على المفسدة ، من حيث ثبت أن / الشاهد قد فرق بين الأمرين ، ولأن ما قدمناه قد أوجب افتراقهما ، ولأن التمسكين من الكفر هو بنفسه كسكين من الإيمان وإنما يصير تعريضا لأحدهما دون الآخر بالقصد ، وليس كذلك اللطف في القبيح لأنه لا يجب أن يكون لطفًا في الحسن فصح القضاء بأن حكمه حكم ما هو لطف فيه في الحسن والقبيح ، وإن كنا نعلم أنه متى اختص بكونه لطفًا في القبيح يجب قبحه ، (٢٨ / ١١ النفي)

وإن كان لطفًا في الحسن أيضا ؛ لأن ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يحيل كونه حسنا ، كما نقوله في الكذب المختص بأن فيه نفعًا أو دفع ضرر .

وما قدمناه من قبل معتمد وذلك أنه لا يصح أن يقال في نعمة معقولة : إنه تعالى لا يصح أن ينعم بها على بعض الأحياء ، بل لا حيٍّ إلَّا ويجوز أن ينعم به عليه . وقد علمنا أن التكليف والتمكين على الوجه الذي قدمناه نعمة . فإذا صح ذلك فيه فيجب أن يصح منه تعالى أن ينعم [به] على كل حيٍّ ولو قلنا بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر لأدنى إلى ألا يصح منه تعالى أن ينعم عليه بهذه النعمة المخصوصة ؛ كما يصح أن ينعم بها على من المعلوم أنه يؤمن . وهذا يوجب أن [لا] يكون موصوفًا بالقدرة على أن ينعم بهذه النعمة على بعض الأحياء وذلك فاسد .

ولا يلزمنا عليه التكليف إذا كان فسادًا في تكليف آخر ؛ لأنه تعالى يصح أن يزيل التكليف الأول فيكون منعًا بالثاني . وإنما لا يصح كونه منعًا به ، مع تقدم التكليف الأول ؛ فلم يتقدم لصح الإنعام به وكذلك القول في الثواب : أنه يصح منه تعالى أن يُنعم به على كل حيٍّ متى تقدم التكليف ، واستحقَّ ذلك . فأما إذا لم يستحقه فيجب أن يقبح فعله به ؛ لأنه لا يحصل واقعا على الوجه الذي يكون نعمة ، لأنه [لا] يصح أن يفعل به .

وليس لأحد أن يقول : إن من المعلوم من حاله أنه يكفر لا يكون تكليفه واقعا على وجه يكون نعمة لا أنه [لا] يصح أن ينعم عليه بهذه النعمة ؛ لأن القديم تعالى يصح أن يبتدئه فيثيبه ، وإن كان لا يستحق ذلك بفعله .

وذلك لأن هذا القائل معترف بأنه لا يصح أن يكلف على وجه يكون نعمة ، وإنما قال : إنه يصح : أن ينعم عليه بالثواب . وليس الثواب من التكليف بسبيل ؛ لأن أحدهما غير الآخر . ولذلك نقول في التكليف : إنه يكون تفضلاً ، وفي الثواب : إنه واجب ،

وإن كان القديم متفضلاً به ، من حيث تفضل بسببه على وجه مخصوص .
ولا يلزم على ذلك تكليف الرسول أداء الرسالة ، مع العلم بأنه لا يؤذيها ،
أو يُقدم على ما ينفرّ ويفسد طريق الاستدلال بالمعجز . وذلك لأنه إنما يكلف الأداء
لأمر يتعلق بمصلحة الغير ، فلا بدّ من اعتبار حاله في ذلك ، لكنه قد يصح أن ينعم عليه
تعالى بالتكليف الذي يختص به ، ولا يتعلق بغيره ، فيجب أن يحسن تكليف
من يعلم أنه يكفر ، وإلا أدى ذلك إلى القول بأنه لا يصح فيه تعالى أن ينعم بهذه النعمة
المعقولة على بعض الأحياء .

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الواحد منا في حال سدّه حاجته إلى
الأكل لو آثر غيره بالما كول لم يمتنع أن يقال إنه منعم بهذا الإيثار ، وإن كان يقبح
منه ؛ لما فيه من الإضرار بنفسه . فلا يمتنع على هذا أن يقال : إنه تعالى لو كلف
الرسول / أداء الرسالة لم يخرج ذلك من كونه نعمة ، وإن علم أنه لا يؤذيها ، أو يقدم
على ما ينفرّ عن قبولها ، وإن كان ذلك يقبح منه تعالى .

ومتى قلنا في هذا التكليف : إنه نعمة على كلّ حال فقد سقط السؤال ، وإنما يتجه
«أيضا عند ذلك أن يقال لنا : فتقولوا بأن تكليف من يعلم أنه يكفر يكون نعمة وإن كان
فهيها . ومتى سأل السائل عن ذلك فقد اعترف بما أردناه من كونه نعمة . ولم نورد هذا
الفصل إلا لنبين أن كون هذا التكليف نعمة لم يرتب من بعد عليه القول بأنه حسن
وحكمة ، وقد قلنا نحن في مواضع : إن المؤثر على نفسه المأ كول يستحق الشكر وإن
لم يكن فعله حسناً ونعمة ، من حيث وصل الغير لأمر يتصل به إلى الانتفاع بما ملك ،
فصار بمنزلة استحقاقه تعالى الشكر لو لم يفعل العقاب ، وإن لم يكن فاعلاً لأمر مشار
إليه يقال إنه نعمة . وبينّا أنه إذا جاز استحقاق اللذ لا على فعل فهلاً جاز استحقاق
الشكر لا على فعل ، فلا يبعد أن يقال في تكليف الرسول إذا كان الحال ما وصفنا :

إنه يستحق به الشكر ، وإن كان الفعل القبيح لا يكون نعمة . وتكليف من المعلوم أنه يكفر إذا كان نعمة فيجب أن يصح التمتع^(١) به على كل أحد ، على ما قدمنا ، أو يستحق به الشكر ؛ وإن لم نقل : إنه نعمة . وفي ذلك إسقاط السؤال .

ومثل ذلك نجيب متى قيل : أليس لو علم تعالى من حال بعض المكلفين أنه لا يؤمن إلا إذا فعل سبحانه بعض القبائح أنه لا يحسن منه تعالى / أن يكلفه ، ولا يصح أن ينعم عليه بالتكليف . وذلك يبطل ما أصلموه .

فنقول : إن ذلك لا يتمتع كونه نعمة ، وإن كان قبيحا ، على ما قدمناه . فهذه الجمل

فأما إذا قلنا : إن قبح الشيء يمنع من كونه نعمة ؛ لأنه كان يجب استحقاق الشكر على القبيح ، فالكلام الذي قدمناه لا يسقط بهذا الوجه ، ويجب أن ينظر في إسقاطه من وجه آخر . ولا يتمتع أن يقال : إن القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلا ، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره ؛ لأن اللطف هو ما يختار عنده الواجب ، والحسن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحة ، ومتى جوز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحة ولم يوثق بوعدده ووعيده ، ولا أنه يثيب على الطاعة . وذلك يوجب فساد كل تكليف وتدبير ، فكيف يقال فيما يقتضي ذلك : إنه لطف ومصلحة ، ونحن نشرح ذلك من بعد ؛ لأنه في هذا الموضع كالمعارض .

فإن قيل : هلا قلتم : إن كل أمر وجد عنده القبيح فهو استفساد فيه ، فلا يصح أن تقولوا في تكليف من يعلم أنه يكفر . إنه ليس باستفساد .

قيل له : إنه لا معتبر بالعبارات فيما يحسن له الشيء ، ويقبح ، ويجب الاعتماد فيه على المعاني . وقد بينّا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى ، فلا يقدح في ذلك الاشتراك بينهما .

(١) كذا في الأصل . والأول : (الإمام) وبصح ما هنا أن التمتع فرع الإتمام .

في الاسم ، وإن كنا قد بينا أن المأجله يُسعى الشيء مفسدة أن عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه ، وذلك يقتضى أنه إنما سعى بذلك ؛ لأنه كالداعى إلى ما يقدر عليه وعلى غيره ، فهو بمنزلة الإغراء / بالقبيح والتزيين له ، والترغيب فيه ، ١٣١ وإس كذلك حال التمسكين ؛ لأنه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح ، فكيف يقال : إن ما به يتمكن من مصلحته ومفسدته يكون لطفا . ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال : إنه أهمل واستفاد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيهما ذلك ، وهذا يوجب التباس حال الألفاظ والدواعى بأنواع التمسكين ، والعقل قد فصل بين الأمرين .

وقد بينا أن ما يقع عنده القبيح يختلف . فنه ما يكون إلهاء إليه ، ومنه ما يقع باختيار الفاعل من غير إلهاء . وما هذا حاله ينقسم . فنه ما يقع عنده على وجه يكون دخولا في ضرر لا يعقب نفعا . فما هذا حاله يقبح لا محالة . وذلك نحو أن يحمل أحدا على غيره بسيف ليقته ، فتى اختار الوقوف فقتله أو أضربه فما اختاره يقبح ؛ لما قدمناه ، ولأنه يلزمه التحرز من هذه المصرة بالهرب ، فتى وقف فقد ترك الواجب عليه .

وفارق ذلك من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد عُرِضَ لمنافع عظيمة ، وليس التكليف بإدخال له في ضرر لا يعقب نفعا . فذلك افتراقا ، وإن كان كل واحد منهما في حكم الإيجاب والإلزام ، وصار ما قدمناه في باب القبح أولى من المفسدة .

وهذا بعينه يسقط قول من قال : إذا كان حمل الواحد منا على غيره بالسيف يجرى مجرى التمسكين من السلامة منه ؛ لأنه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازما ، وقبح عندهم مع ذلك ، فهلا قبح تكليف من المعلوم منه أن يكفر ؛ لأن ما بيناه قد أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما في حكم الإلهاء / إلى مصرة على وجه ١٣١ لولاه لم تحصل منفعة ، وليس كذلك التكليف ؛ لأنه تعريض المنافع العظيمة ، على

ماقدّمنا القول فيه . وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التي ينتفي الواجب عندها ^(١) ؛ فيحكم في بعضها أنه قبيح إذا كان مفسدة في الواجب ، وفي بعضها أنه حسن إذا كان تمكيناً من ألا يختار الواجب . وكذلك إذا كان مالا يختار عنده هو انتفاء التكليف والتمكين . ولذلك حكمنا بوجوب اللطف ولم نوجب التكليف ، بل حكمنا فيه بأنه تفضل ، وإن استويا في أن عندهما يقع الواجب وينتفي القبيح وهذا بين . وقد سقط ما أورده السائل في أول الفصل ؛ لأننا قد بينا أن تكليف زيد إذا كان مفسدة في تكليف عمرو فإنما قبح لعلّة ليست بموجودة في تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيننا أن التكليف قد اختصّ بوجه يقتضي حسنه . وبمثله يفصل بين قبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصى في الصوم ، وبين حسن تكليفه ما يعلم أنه يعصى فيه ، وبطل بذلك ما ذكره من إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخفق به نفسه على وجه ^(٢) لولاه اسلم . ويجب حمل تكليف من المعلوم أنه يكفر على إدلاء الحبل إلى من يعلم أنه يترك التثبت به ، ويستفسر بترك ذلك لا بقبيح آخر يُقدم عليه .

فإن قال : أليس لولا إدلاء الحبل لما أمكنه خنق نفسه ، فقواوا : إن ذلك من باب التمكن ، وإنه متى قبح وجب قبح تكليف من يعلم أنه يكفر .

قيل له : إنه متمكّن من خنق نفسه بأعضائه ؛ كما يتمكّن من ذلك بالحبل ، فيجب إلحاقه بقبيل المفسدة / فإن قال ، إذا جاز أن يختلف حكم الفعلين في التكليف ، فيكون مصلحة على أحد الوجهين دون الآخر ، فما الذي يمنع من أن يكون حكم الخنق بالحبل يخالف حكم القتل ، فيكون التحرز من أحدهما مخالفاً للتحرز من الآخر ، فيجب على هذا أن يكون إدلاء الحبل بحسن ، وإن علم من حال الفريق أنه يخفق به نفسه ، إذا كان

(١) في الأصل : « عنده » .

(٢) في الأصل : « وجوه » .

لقد كُتِف السلامة من هذا الخلق [بالحيل]^(١) الذي به يتمكن^(٢) [و] قصد بالإدلاء بآفته من الفرق .

قيل له : إن الدلى لهذا الحبل وإن كان قد مكَّنه من التثبُّث به ، والتخلُّص من الفرق ، وبالله أيضا به من ترك خنق نفسه به ، فالسلامة من ذلك بأحد التمكنين هو تعريض النفع وهو التخلُّص من الفرق . والآخر هو تمكين من مضرة لا يحصل من السلامة منها إلا ما يحصل لولاه^(٣) ؛ لأنه متى لم يخنق نفسه بذلك لم يحصل له إلا ما هو عليه لولا الإدلاء . فيجب كون التمكين الأول حسنا ، والتمكين الثاني قبيحا ؛ لأنه بمنزلة تقريب النار إلى زيد ليتمكن من الهرب منه ، في أن ذلك يقيح . ومتى كان المعلوم أنه يختار عنده من القبيح ما لولاه كان لا يختاره فيجب مع ذلك كونه مفسدة .

وبيِّن صحة ما قلناه أن المقصد بإدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه إن كان سلامته من الخنق والقتل ، فقد بينا أنه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء ، وأن الإدلاء به بمنزلة الحبل على الضرر ، ليتخلَّص الحمول عليه منه ، فإن كان سلامته من الفرق مع العلم بأنه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحا لأمرين ، أحدهما أنه مفسدة ، والثاني لأنه قد قصد به من المنافع ما لا يوفى على المضرة التي تحصل عنده ، لأن المقصد هو التخلص من الفرق الذي نهاية مافيه / الهلاك ، مع تجويز التخلص من دون الإدلاء . ١٣٢ ب

فإذا علم أنه يقتل نفسه عند إدلاء الحبل عليه فقد كُتِف أمرا ليتخلَّص من ضرر جهوز ، مع العلم بأنه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع .

ويفارق ما بقوله : من أنه يحسن منه أن يكُتِف زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد تُرُض لمنافع عظيمة كانت لا تحصل لولا هذا التكليف . وليس الغرض بالتكليف الاختصاص من مضرة يصحَّ الاختصاص منها على وجه ، ويعلم أن عند التكليف تحصل تلك

(٢) أي لولا التمكين .

(١) زيادة اقتضاها السياق .

المضرة لا محالة . وفارق ذلك أن يكلف سبحانه زيادة تكليف مع العلم بأنه كان يؤمن فيما تقدم ، ويستحق الثواب ، وأنه يكفر في الزيادة ويستحق العقاب ؛ لأن ذلك تعريض لمزلة زائدة كان لا ينافيها لولا التكليف الزائد . وليس كذلك حال الإدلاء في باب السلامة من الخنق والقتل ؛ لأنه لا يتحصّل به زيادة سلامة لولاه كان لا يحصل .

فإن قيل : خبرونا لو علم تعالى من حال العبد أن تركه قتل نفسه بالحبل خاصة لطف ومصالحة ، وأنه يقتضى زيادة ثواب ، أنقولون : إنه يحسن منه تعالى أن يمكنه من ذلك بإدلاء الحبل إليه ، وإن كان المعلوم أنه يخنق نفسه .

قيل له : يجب إذا كان الحال ما ذكرته أن يحسن منه سبحانه ذلك ؛ لأنه تمكين من الصلاح وليس بمفسدة ؛ إلا أن يكون مفسدة في أمر آخر قد كلفه ، أو كلف تركه مع تقديم التمسكين فيجب كونه قبيحا . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرسول إلى من المعلوم أنه يحاربه ويردّ عليه وبقتله ، إذا كان ذلك الحرب والقتل ممّا لا يتمكّن منه إلا / يبعثه . فأما إن كان يتمكّن منه من دون البعثة على الوجه الذي يختاره فإنه يقيح . فعلى هذا القول يجب أن يجرى القول فيما قدمناه .

فأما الوالد فإنما يقيح منه إعطاء ولده السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ؛ لأنه بمنّ بذلك غمّا لا يؤدّي إلى منفعة ، ولذلك قبيح ولو لم يتمّ بذلك حسن ؛ لأنه لو علم أنه إذا بعثه إلى الجهاد ومكّنه من المجاهدة أنه يُقدم على ما يقتل عنده ، ويستحق الثواب العظيم ولا غمّ عليه كان يحسن منه ، فكذلك يجب أن يحسن منه أن يمكنه من ذلك وإن علم أنه يختار القبيح .

وإنما قلنا : إنه تعالى باطلف للـكـلّف لا محالة ؛ لأنه لو لم يلطف له لكان في المعصية التي لو لطف له كان لا يفعلها كأنه قد أتى من قِبَل الله سبحانه وليس كذلك حال التكليف مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لم يؤت في كفره من قبله ، بل أتى فيه من سوء

اختياره ، والتكليف تعريض له للمنازل السنية ، فحمل التكليف في باب القبح وفي
المفسدة لا يصح ، ولا على ترك اللطف والمنع منه .

فأما قول الشيوخ : إنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، فقد قيده شيخنا رحمه
الله بما يتعلق بالتكليف ، وقالوا : إن نفس التكليف ومالا يتعلق به لا يجب كونه
تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم . ولذلك يحسن منه تعالى أن يعاقبهم ؛ وإن قبح منهم اختيار
ذلك ، وإن كانوا مستحقين له . فأما ما يتعلق بالتكليف فلا بد من كونه تعالى أنظر
منهم لأنفسهم لوجوب كونه فاعلا لكل ما يكونون عنده إلى الإيمان أقرب ، وعن
فعل الكفر أبعد ؛ وإن كان متى أطلق ذلك وأريد به جملة النظر والنعم من غير
تفصيل صح ، لأنه تعالى يقدر من ذلك / على ما لا يصح من العبد فعله بنفسه .

وأما الوالد إذا علم من حال ولده أنه يتعرض للمضرة بدلا من الولايات إذا عرض
لها ، فجوابه ما قدمناه : من أنه إن اغتم بذلك قبح ، وإلا حسن منه أن يعرض لذلك ،
وإن استضر بما يختاره مع تمكنه من التفضل عليه . والكلام فيه كالسكلام
في التكليف .

فأما السكلام في سائر مسائل عنه من اللطف فستبينه من بعد ، لأننا لا نقول : إن
انتفاء اللطف يدل على أنه غير مريد للسلامة ، وإنما يعتمد ذلك الشيخ أبو على رحمه
الله . ونحن نبين أن قوله في ذلك لا يوجب قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ،
مع تمكنه من التفضل ، ونبين القول في تكليف الإيمان على الوجه الأشق بلا لطف ،
واختلاف الشيخين فيه . فلذلك تركنا تفصيله في هذا الموضع .

فصل

في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر وما يقبح من ذلك وما يتصل به

قدّمنا أن تكليف من يعلم الله تعالى من حاله أنه يكفر يحسن متى لم [يعقب^(١)] مفسدة ، وانتفى سائر وجوه القبح عنه وبينّا أن علمه تعالى بأنه يكفر لا يقتضى قبحه ، ولا العلم بأنه يؤمن شرط في حسنه . وشرحنا القول فيه . وبينّا أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العلم بأنه يعصى فيه بقبح ؛ لأنه يقتضى ألا يكون تعالى مزبها لعله المبعوث إليه . وبينّا أن / التكليف إذا كان لطفا في القبيح فلا بدّ من أن يقبح . وبينّا الحال فيه .

فأمّا قولهم : إنه تعالى إذا قدر على التفضل عليه فيجب ألا يكون مريدا لسلامته بالتكليف إذا علم من حاله أنه يكفر ، فقد بينّا سقوطه ؛ لأن التفضل مفارق للثواب ، فإذا أراد تعالى بالتكليف سلامته وفوزه بالثواب دون التفضل فيجب أن [لا^(٢)] يفتح تكليفه له مع العلم بأنه يكفر ، وإن صحّ أن يتفضل عليه لولا التكليف . فلذلك حسن وإن كان المعلوم أنه يكفر .

فإن قيل : إذا صحّ منه تعالى أن يتفضل عليه بقدر الثواب الذي يستحقّه لو أسامع فيجب قبح تكليفه إذا علم أنه يكفر .

قيل له : سنبين أن التفضل بمثل الثواب في القدر والصفة لا يحسن ، فإما بعد . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه لا فرق بين من أجاز التفضل بالثواب وبين من أجاز التفضل بالشكر والعبادة والتعظيم وغيرها . وهذا بين الفساد .

(١) زيادة خلا منها الأصل .

فإن قال : إن علمه تعالى بأنه يكفر بمنعه من الإيمان .

قيل له : قد بينا من قبل أن علمه تعالى يتعلق بالشئ على ما هو به ، فلا يصح أن يكون موجبا للمعلوم ولا مانعا من القدرة على خلافه . وأوضحنا القول في ذلك من قبل ، فلا وجه لإعادته ولا فرق بين هذا القول وبين من قال : إنه يحسن منه تعالى أن يعاقب من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد علم أنه يعاقبه ، فيجعل علمه بأنه سيفعل مقتضيا لحسنه ، كما جعل هذا السائل العلم بأنه يكفر مقتضيا لقبحه ، ومن قال لا يحسن منه تعالى أن يعاقبه ويلومه على كفره / لأنه قد علم أنه يفعله [ومن قال ^(١) ، يحسن أن يعاقبه] فيجب ألا يحسن لومه تعالى على عقابه لأنه قد علم أنه سيعاقبه . وقد بسطنا القول في فساد التعلّق بالعلم في باب البدل فلا وجه لإعادته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنه إن أمره بتصديقه حاربه وعانده ، لأن ذلك تمكين . وقال في موضع آخر : يحسن منه بعثة الأنبياء إلى من يعلم أنهم يزدادون كفرا بقتلهم وقتل أصحابهم . وهذا بين متى كان بعثتهم إليهم تمكيناً من المحاربة وتركها ، والردّ عليهم وتركه ، وقتلهم وتركه . فأما إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصح وقوعه من قبل ، وعلم تعالى أنهم عند البعثة يختارون القبيح وأولاهم يختاروا ذلك فيجب كون بعثته إليهم مفسدة . وإنما أراد رحمه الله بما تقدم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيا وكذلك قتلهم إياه . وهذا بمنزلة تكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبيا في أن بعثته تمكين في ذلك .

وقال رحمه الله في المسكرات ^(٢) : إذا علم تعالى أنه إذا كلف المكلف طاعة عصى

(١) زيادة اقتضاها المقام .

(٢) اسم كتاب لأبي هاشم ، كما في فهرست ابن النديم ٢٤٧ .

فيها ، وإن كلفه مثلها في قدر الثواب مع مخالفتها لها في الجنس أطاع فيها لم يحسن أن يكلفه التي يعصى فيها ويجوز أن يكلفه كليهما ، ويجوز أن يكلفه طاعة أخرى أعظم ثوابا منها وإن علم أنه يعصى فيها . وهذا بين على طريقته ؛ لأنه يجوز أن يكلف الإيمان على الوجه الأشق ، مع العلم بأنه يكفر ، وإن كان لو كلفه على الوجه الذي هو دونه لكان له لطفًا يؤمن عنده ، فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه الطاعة / التي يعصى فيها إذا كان ثوابها أعظم ، دون التي يطيع فيها إذا كان ثوابها أقل ، وأن يجوز أن يجمع بين تسكليف طاعتين يعلم أنه يعصى فيهما أو يعصى في إحداها ، ولا يقتصر به على تسكليف إحداها ، وإن علم أنه يطيع فيها ؛ لأنه يحسن منه أن يعرضه لأعلى المنزلتين وإن علم أنه يكفر ، كما يحسن منه أن يبتدئه بالتسكليف وإن علم أنه يكفر .

وكا لا يجب قبج التسكليف مع العلم بأنه يكفر لصحة التفضل عليه ، فكذلك لا يجوز أن يقال : قبج تسكليفه كلاً^(١) الطاعتين مع ما فيهما من التعريض لزيادة الثواب ، من حيث صح أن يقتصر به على الطاعة التي يطيع فيها . فأما إذا تساوت الطاعتان في قدر الثواب فإنما لم يحسن أن يكلفه التي يعصى فيها ؛ لأن الغرض تعريضه لمنزلة في الثواب ، ويصح أن يعرض لها بما يصل به إليها . فلا وجه لأن يعرض لهذه المنزلة بما لا يصل به إليها ، فيصير تسكليف ما يعلم أنه يعصى فيه في حكم العبث فلا ذلك حكم بقبحه .

وقال رحمه الله في بعض الأبواب^(٢) وغيره : يحسن منه تعالى تسكليف من يعلم أنه يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر ، ولولاه لم يكفر ، إذا علم أن إيمانه عند دعائه أشق ، والثواب فيه أزيد ، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح .

(١) كذا في الأصل . والناسب : « كلاً » وكأنه أول الطاعتين بالواجبين .

(٢) هو كتاب لأبي هاشم .

وهذا مستمر على ما قدّمناه ؛ لأنه - رحمه الله - يجعل زيادة الشهوة في حكم التمكن ؛ لأن عندها يكون الفعل أشدّ . فإما التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها ، وكانت لا تصحّ . فيجب أن يكون في حكم التمكن من الفعل بالآلات التي لولاها لما صحّ . فإذا حسن تكبّل زيادة الأفعال / وتمكن منها بالآلات وعلم أنه يعصى فيه . فكذلك القول في زيادة الشهوة . فإذا صحّ ذلك فيها وجب مثله في دعاء إبليس ؛ لأنه عند دعائه يكون الفعل لائق ، فيصير في حكم التمكن . ويفارق إياه اللطف لأنه إنما يكون لطفاً بأن يختار عنه الفعل على وجه لولاه لم يختاره ، وحال الفعل فيهما يتعلّق بالشقة وغيرها مما يقتضى الرب لا يتغيّر .

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله : إنه من علم تعالى أنه إن كلفه الإيمان ولطف له استحقّ قدراً من الثواب ، وإن كلفه بلا لطف استحقّ أكثر منه لسكونه شاقاً عليه ، حسن منه أن يكلفه على الوجه الأشدّ ؛ لما فيه من تعريض لزيادة الثواب ، وبصير فقدراً للطف في حكم التمكن له من إيقاع الفعل على أشدّ لوجهين ، ولا يؤدّي ذلك إلى أنه تعالى طاف ولم يلطف ؛ لأنه لا لطف له في الملوم في الوجه الذي كلف عليه الإيمان .

ونحن نتقصّى ذلك في باب اللطف .

وقال رحمه الله في البغداديات : يحسن منه تعالى أن يكلفه ترك شرب الخمر والزنى ، وإن كان المعلوم أنه يُقدّم عليهما . وبين أن الوجه في قبضهما هو كونهما مفسدة ، لا كون تركهما مصلحة ، وأنه لا يجب عليه تعالى أن يمه من فعلهما إذا كان المعلوم أنه يختارهما ؛ لأنه إذا عرّفه كونهما مفسدة لزمه الامتناع بهما . ويفارق ما يكون مفسدة من فعله سبحانه . وهذا أيضاً نبيته في باب اللطف إن شاء الله .

وقال رحمه الله في البغداديات وغيرها : لا يجب أن يميت تعالى المؤمن ، وإن علم أنه إن بقاه كفر . ويجوز أن يحترم / الكافر الذي يعلم أنه إن بقاه وكلفه آمن .

وشيخنا أبو على رحمه الله يقول بجواز تسكليف المؤمن . وإن علم أنه يكفر ؛ لأنه يقول : إنما يؤتى في كفره من جهة نفسه ، وقد عرّضه تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه ذلك . ويقول : لا يحسن منه تعالى أن يميت مَنْ المعلوم أنه يؤمن إن بقي التكليف عليه ، لأنه يجعل تبقيته في حكم اللطف في إيمانه ، وتخلصه من العقاب الذي استحقه . . ويعتمد في ذلك على أن يقول : لو حسن منه أن يخترمه مع العلم بأنه سيتوب لحسن منه سبحانه أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، ويميته في كل يوم يعلم أنه لو كلفه آمن فيه . فإذا قبح ذلك فيجب قبح ما قدّمناه .

وأداء هذا القول إلى أن قال : أو كان صلى الله عليه وسلم قتل الأسراء الذين^(١) كان مَنْ عليهم لكان تعالى يحيي منهم من آمن من بعد ، ويجعله علما لنبيه . والزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يقول : إن كل من تعبدنا الله بقتله قودا أو حدا على الزنى يجب أن يحكم على كل من قتلناه منهم أنه لو بقوا لم يتوبوا من معاصيهم ، وأن يحكم بذلك في سائر من مات ، وهو مستحق للعقاب .

وذكر^(٢) عنه أنه كان يلتزم على هذا أنه يجب على القديم تعالى إذا علم من حال زيد أنه إن عرفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ؛ كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يؤمن إن بقاه .

واعترض^(٣) ذلك بأن قال رحمه الله : إن ذلك يوجب كونه ملجأ إلى ألا يفعل القبيح إن كان قد عرف أنه يموت / بعد أوقات يسيرة . وإن عرف ذلك قبل أن يموت بأوقات كثيرة فهو إلى أن يكون إغراء بالمعصية أقرب . فلا يصح أن يقال : إن منعه إياهم هذا التعريف مفسدة بل الأصح هو إخفاء وقت الموت عليهم .

(١) في الأصل : « الذي » وقد يصح عند بعض النحويين الذين يرون مجيء (الذي) للجمع .

(٢) أي أبو هاشم عن أبي على .

(٣) أي أبو هاشم رادا على أبي على .

وإنما لم يوجب شيخنا أبو هاشم رحمه الله تبقية الكافر ، وإن علم أنه يؤمن ؛ لأنه لا يجوز أن يكون لطفاً فيما تقدم ، ولا فيما يستأنف ، لأنه تمكينٌ فعل من بعد الإيمان ، والتمكين لا يكون لطفاً . فيجب أن يكون تعالى متفضلاً بهذا التكليف الزائد . ونحن نبين في باب اللطف القول في أن ذلك لا يصح كونه لطفاً ، وأنه يحسن أن يخترم من يعلم أنه يموت .

فأما ما يتعلق به شيخنا أبو علي رحمه الله : من أن اخترام هذا المكلف لو حسن لحسن منه تعالى أن يجري تدبير المكلف على أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يعصى فيه ، ويخترمه في كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ، فإن ذلك إن لم يدل على أنه لا يريد سلامته ، ولم يكن مستفيداً له به ، فليس في العالم استفساد . فقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله لم يذكر جواب هذا الكلام . وقال : يجب على أصله أن يحسن منه تعالى ذلك ؛ لأنه إذا جَوَّز أن يكلفه مدة يعلم أنه يكفر فيها ، ويخترمه ، وإن علم أنه لو بقاء بعدها آمن ، فيجب أن يحسن مثل ذلك في أوقات مختلفة ، حتى يكلفه أوقاتاً يعلم أنه يكفر فيها ويخترمه في الأوقات التي يعلم أنه يؤمن فيها ؛ لأنه لا فرق بين الوقت الواحد ، والأوقات الكثيرة في هذا الباب ؛ لأن العلة / في الكل واحدة ؛ ألا ترى أنه قد اعتل رحمه الله بأن التبقية والتكليف الثاني لا يكون لطفاً فيما تقدم ولا فيما يستقبل ، لم يقل : إنه يجب أن يفعله تعالى . وإذا بطل ذلك فيجب أن يكون تفضلاً . والله تعالى أن يبقى التكليف عليه وإن علم أنه يؤمن ، وله أن يخترمه . وهذه العلة موجودة في الأوقات الكثيرة .

وقال رحمه الله : ويصح أن يقال : إن إدامة التكليف على هذا الوجه تدل على أنه لم يرد صلاحه ، وإن كان متى لم يدم لم يدل على ذلك ؛ لأن الأفعال بكثرتها قد تدل على مالا يدل القليل منها ؛ كالأفعال المحسنة ، وكاتفاق الصدق في الأخبار الكثيرة ؛

إنهما يدلّان على العلم ، وإن كان اليسير من ذلك لا يدلّ .

وقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذه المسألة على الوجه الأول في الأثر وسنّيات^(١) ؛ لأنه قال : لو جعل تعالى تدبيره أن يبقّيه كل يوم يعلم أنه يكفر لحسن ، وإن أخترمه كل يوم يعلم أنه يؤمن فإذا كان عند شيخنا أبي على رحمه الله لو أجرى تعالى تدبيره على أن يكلف كل فرقة يعلم أنها تكفر ، ولا يكلف كل فرقة يعلم أنها تؤمن ، لم يدلّ ذلك على فساد في التدبير ، ولا اقتضى قبح هذا التكليف . فما الذي يمنع من أن يحسن أن يجري تدبير المكلف الواحد على ما ذكرناه ، ولا يوجب ذلك فسادا في التكليف ، ولا يدلّ على أنه غير مرید لصلاحه . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلف تعالى كل من يعلم أنه إن بقى التكليف عليه كفر ، ويجرى التدبير فيه ألا يخترمه عند إيمانه ، بل يبقّيه ، وإن علم أنه يكفر / ولا يدلّ ذلك على أنه مرید لفساده ، فما الذي يمنع من صحة مقاله أبو هاشم رحمه الله .

وقال رحمه الله في العيون : إذا دفع السكّين إلى ابنه مع علمه بأنه يقتل نفسه ، فإنما قبح لأنه بغمه ذلك ، ولو لا غمه لحسن إذا مكّنه من منفعة لا ينالها إلّا به . وذكر مثله في العسكريةات .

وحكى شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عنه أنه قال في العسكريةات في موضع آخر : لا يحسن أن يدفع إلى زيد درهما مع العلم بأنه يكفر عند ذلك ، ولو لم يدفع إليه لم يكفر ، لأنه يكون استفسادا في فعل الكفر . قال : ولم يذكر أنه يحسن إذا عرّضه به لمنفعة لا يصل إليها (إلّا به^(٢)) قال : يحسن . ولا يمتنع أن يكون مفارقا لدفع السيف ، لأن

(١) هو كتاب له . والنسب إلى أشروسنة - ويقال فيها : أسروسنة - وهو إقليم فيها وراء النهر ويظهر أن الأشروسنّيات هذه مسائل كتبها أبو هاشم فنقل بهذا الإقليم لأنها جواب عن أسئلة وردت منه مثلا .

(٢) في الأصل : « لأنه » قوله : « وقال يحسن » عبارة قلقة في هذا الموضع .

السكفر الذى يقع عند دفع الدرهم لا يبنى ضرره بما تعرض بإعطاء الدرهم من النفع وليس كذلك سبيل السيف . والأقرب أنهما لا يختلفان على قوله . وإنما قال ذلك فى الدرهم ؛ لأنه يختار السكفر عنده على وجه لولاه كان لا يختار ، فقد حصل فيه مفسدة على كل حال .

فأما إذا كان قد مكثه بدفعه من أمر يكفر به فالقول فيه كالقول فى السيف . وقد ذكر شيخنا أبو على رحمه الله فى دفع السيف ما قدمناه . وقال : يقبح فى هذا الوقت أن ندفع إلى ظهركنا سيفاً ليقاتل به ، مع علمنا أو غلبة ظننا أنه يقتل به نفسه ، ولا يقاتل به من طريق السمع للمفسدة ، لا من جهة العقل .

واعلم أن القول فى دفع السيف إلى الغير أو الدرهم أو غير ذلك يجب أن يجرى على ما قدمناه فى إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يحتق به نفسه ، وإن كان ما يفعل عنده من القبح به تمكن منه ، ولولاه لم يتمكن ، وكان بدفعه السيف إليه قد مكثه من ذلك وضره لمنافع عظيمة . فيجب أن يحسن دفعه إليه ، إلا أن يلحقه بذلك غم فيقبح منه ذلك . فأما إن كان ما يختار عنده من القتل كان مقدوراً له من قبل ، وتركه مقدوراً ، وعلم أن عند إعطاء السيف أو الدرهم يقتل نفسه ، وكان يختار هذا الفساد دون الصلاح الذى هو قادر عليه ، فيجب أن يكون من حيز المفسدة وأن يقضى بقبحه . فعلى هذا يجب أن يجرى هذا الباب .

وإنما قالوا - رحمهما الله - فى دفع السيف إلى من المعلوم أنه يقتل نفسه : إن ذلك يحسن لأنه تمكن من قتل نفسه ، كما أنه تمكن من الجهاد ، فإذا قتل به نفسه لم يجب قبح هذا الدفع ؛ لأنه ليس بمفسدة . فهذا هو الأولى أن يكونا رحمهما الله أراداه وهو مذهبنا على مذهبهما .

وقد قال رحمه الله فى جواب البخارى : إذا أطعم زيد غيره طعاماً طيباً فهو منعم (١١/٣٠)

عليه ، وإن لم يرد به شيئا . ومتى أراد من المطعم الفساد قبحت الإرادة دون الطعام ، إلا أن يعلم أنه عند الإطعام يفسد فيقبح ؛ لأنه مفسدة . ومتى أطعمه خبيثا ^(١) ، وغلب في ظنه أن فيه سماً قبح منه إطعامه ، وإن توهم في طعام مسموم أنه الطعام الذي لم يسمه ، وأطعمه غيره فإطعامه حسن لظنه أنه صلاح ، وإنما يقبح منه إطعام المسموم لعله بأنه مسموم أو غلبة ظنه لذلك .

وقال في العسكرية : من قدّم إلى غيره طعاما غير مسموم وهو يظن أنه مسموم ، وأراد الإضرار به لم يخرج من كونه نافعا له ، وإن كان فعله قبيحا . ولو قدّم / إليه مسموما يظنه غير مسموم ، وقصد نفعه لم يخرج من كونه ضارا له . وهذا بين على قوله : إن العلم حسن وكذلك النظر ، وردّ الوديعه ، والقصد لا يؤثر فيها ، لأن ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره ، وإن لم يكن له قصد . وإذا كان الظلم يقبح وإن لم يقصد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يختص وإن لم يُرد . فأما إذا أراد به الفساد وجب قبح الإرادة لأنها لم تؤثر في الإطعام ويجب حسنه كما كان يحسن لولا الإرادة ، فأما إذا علم أنه مفسدة فقد حصل إضرارا ، وخرج من باب النفع فيجب أن يقبح . فأما قبح إطعام ما يظنه مسموما فبين لأنه يقبح أن يقصد إلى ما يظنه إضرارا بالغير ، كما يقبح أن يقصد إلى ما يعلمه إضرارا به ، لأن غلبة الظن في هذا الباب تقوم مقام العلم فكما لو علمه مسموما لقبح فكذلك إذا ظنه مسموما .

فإن قيل : أليس قد قال في العسكرية : إن المطعم لطعمه يظنه مسموما وهو غير مسموم هو نافع للطعم ، وإن أراد الإضرار به ؟ فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه قبيح ؟

قيل له : ليس هذا بخلاف لما حكيناه عنه في جواب البخارى ؛ لأنه رحمه الله

(١) هو طعام يعمل من التمر والسمن .

ذكر أنه وإن كان نافعا له ففعله قبيح . وليس يمتنع في المنافع أن تكون قبيحة ؛ ألا ترى أن إثابة من لا يستحق الثواب يكون قبيحا ، وإثارة الغير بالطعام مع شدة الحاجة إليه يمتنع ، وإن كان الفاعل نافعا لغيره . وإنما جعله نافعا للغير وإن كان فعله قبيحا ؛ لأن ما فعله نفع بعض لا يلحق المفعول به ضرر في عاجل ولا آجل . فكما أنه لو ظن في شيء / يأكله أنه يضره وهو في نفسه غير ضار لم يخرج من كونه منتفعا وإن كان فعله قبيحا ، فكذلك القول في إطعام الغير . فأما إذا ظن في طعام مسموم أنه الذي لم يسمه فاطعمه غيره ، فإنما قال رحمه الله : إن إطعامه حسن ؛ لأن هذا الباب مما يعتبر فيه الظن . فإذا فقد أمانة كونه مسموما والأصل^(١) في الطعام أنه غير مسموم ، صار ذلك في حكم الأمانة المقتضية لحسنه ؛ لأنه لا وجه يعلم به حسن الإطعام إلا أن يعلمه غير مسموم ، أو يظنه ، أو يجري فيه على الأصل فيكون في حكم غالب ظن حدث فيه . وما قاله في العسكرات : من أن هذا المظن وإن قصد نفعه فإنه غير خارج من كونه ضارا له صحيح . ولا يمتنع أن يكون فعله الإطعام حسنا ، وإن كان ضررا بالظن ، كما لا يمتنع أن يكون مضرًا بنفسه فيما يتناوله ، مع غلبة الظن أنه ينفعه وإن كان فعله حسنا .

فإن قيل : فيجب على هذا أن تقولوا في الخارجى إذا غاب على ظنه أن دعاه غيره إلى مذهبه نافع له ، أن يحسن منه هذا الدعاء ، وإن كان مضرًا به .

قيل له : إن الإطعام إنما قضينا بحسنه ، وإن كان مسموما إذا ظنه غير مسموم ؛ لأنه غير متمكن من العلم بأنه مسموم ، فلا بد من أن يعمل فيه على غالب الظن . وليس كذلك حال الخارجى ؛ لأنه متمكن من العلم بأنه مخطئ فيما يعتقده ، فكما يلزمه العدول عن مذهبه لتمسكه من طريق العلم ، فكذلك يلزمه ألا يدعوا غيره إليه . وليس كذلك الإطعام الذي ذكرناه ؛ لأنه كما يحسن منه أن يتناوله ، فكذلك يحسن منه إطعام غيره ؛

(١) في الأصل : « فالأصل » .

لأنه لا يجوز أن يكون حال غيره في باب ما يُقصد به إلى النفع أزيد من حاله . وقد بينا من قبل / أن تكليف من يعلم أنه يكفر بفارق ما بيناه في الإطعام ؛ لأنه إذا أطعمه مع الظن بأنه مسموم لم يحصل معرّضاً له للمنافع وليس كذلك التكليف ، لأننا قد بينا أنه تعريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به ، فيجب القضاء بحسنه . فأمّا إذا ظنّ في الطعام أنه غير مسموم وهو مسموم في نفسه فإنما صار ضاراً له ؛ لأن ما فعله لا يصالح أن ينتفع به بالطعام ، وليس كذلك حال التكليف لأننا قد بينّا أنه يصح أن ينتفع به ، كما يصح أن يستضرّ به ، وإن المكلف إذا فعل به ما يجري مجرى البعث على النفع ، والصارف عن الضرر فيجب كونه نافعاً له .

وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع إذا ظنّ في الطعام أنه مسموم وهو في نفسه غير مسموم أن يقال : إنه يحسن منه الإطعام إذا لم يكن هناك قصد ؛ لأنه يصير ملجئاً له إلى الأكل ، وذلك مما ينفعه لا محالة وبيننا مفارقة التكليف له في هذا الوجه ؛ ودللتنا على أن التكليف يجب أن يكون بمنزلة تقديم الطعام إلى المختار ، مع العلم بأنه يترك الأكل ويستضرّ بذلك في أنه يحسن ، وإن علم أن المكلف يضر نفسه لسوء اختياره .

فإن قيل : أليس من قواسم أن الإيمان يجب على المكلف ويحسن منه ، وإن لم أنه لا نفع له فيه ، وقد قال بذلك شيخكم أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى تكليفه الإيمان وإن لم يمرضه به لمنفعة .

قيل له : إن وجوب الشيء منفصل من إيجاب الموجب له . فلا يمتنع حسن أحدهما وقبح الآخر . ولذلك يجب على من هُدّد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله ، ويحرم على / من روعه أخذ ذلك منه . ويكون إيجابه ذلك عليه بالترويع قبيحاً . فإذا صحّ ذلك لم يمتنع كون الإيمان حسناً لا اختصاصه بالوجه الذي له يحسن وواجباً لحصول جهة الوجوب

له ، وإن لم ينتفع به ، كما يجب على القديم الواجب لا لمنفعة ، وإن قبح منه تعالى بإيجاب الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه .

فإن قيل : أتقولون فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلف طاعات مخصوصة أطاع فيها واستحق الثواب ، وإن كُلف غيرها عصى واستحق العقاب . إنه يحسن منه تعالى أن يتأمله ما يعلم أنه يعصى فيه دون ما يعلم أنه يطيع فيه ؟ .

قيل له : قد حكينا عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في العسكريات أنه لا يحسن ذلك متى كان قصد القديم تعالى تعريضه لقدر من النفع ؛ لأنه إذا صح أن يعرض له بما يصل به إليه يعرض له بما لا يصل به إليه يقبح ؛ كما يقبح منه تعالى أن يفعل الألف للعوض فقط . وقد حكينا عنه رحمه الله أنه قال : يحسن تكليفه كلا الطاعتين ، وإن علم أنه متى جمع عليه بينهما عصى في أحدهما واستوجب العقاب . وقال : إن له تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين وإن علم أنه يعصى فيها ^(١) وأنه لو كلف أدونها لأطاع . وما ذكره : من أنه يحسن منه تعالى أنه يحترم من يعلم أنه إن بقاه آمن يخالف ما بدأنا به من المسألة ، لأنه لم يفصل بين أن يكون ما يستحقه من الثواب بالإيمان المستقبل أعظم مما كان يستحقه لو أطاع بتكليفه الآن أو أن يكون مثله أدونه . ويجوز أن يفصل بين الوقت الواحد ، وبين الأوقات في هذا الباب ، فنقول في الطاعتين الواقعتين في الوقت الواحد على البذل وحالهما / واحدة في الثواب المستحق بهما : إنه لا يجوز أن يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه دون ما المعلوم أنه يعصى فيه . وأما إذا كان الكلام في وقتين فغير ممتنع أن يكلفه في اليوم الأول ما يعلم أنه يعصى فيه ، ولا يكلفه في اليوم الثاني ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ لأن الغرض بالتكليف في أحد الوقتين التأصل من الغرض بالتكليف في الوقت الآخر . وليس كذلك القول فيه إذا كان الوقت وقتا واحدا .

(١) في الأصل : « فيها » .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الواجب على أصوله أن يعتبر كل مكلف بنفسه . فإذا كان المعلوم من المكلف أنه لو أطاع فيما كُتِفَ لانتفع به ، ووصل به إلى الثواب المستحق ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ، كان المعلوم أنه يعصى فيه أو يطيع ولا يمتثل حسن ذلك بتكليف آخر يعلم أنه يطيع فيه ، وسوى في هذا الباب بين الوقت والأوقات ، والفعالين المثاليين في قدر الثواب والمختارين . ولم يحك عن شيخنا رحمه الله المسألة التي حكيناها أولاً في العسكريات . وهي تخالف ما ذكره من هذا الأصل ، من حيث حكم بقميص تكليفه الطاعة التي يعصى فيها إذا كان المعلوم أنه إن كلفه طاعة أخرى مساوية لها في قدر الثواب أطاع فيها . فالكلام مشتبه في هذا الباب على ما ترى .

فالذي أقوله في ذلك أنه تعالى متفضل بالتكليف ، وإنما يكلف المكلف لينفعه بالثواب الذي يصح أن يصل إليه بفعل ما كلفه . ولذلك قلنا إنه لو صح أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حسن . وإنما يحسن / لأنه لا يصح المكلف التوصل إلى الثواب إلا به . فلو جاز التفضل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه ؛ كما لا يحسن من الواحد منا أن يتعب نفسه أو غيره لمنفعة يتمكن من الوصول إليها ابتداءً . وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصلحة وإطفاً ، وإلا لم تحسن فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يريد وصول المكلف إلى قدر من الثواب دون قدر ؛ كما يحسن منه ألا يكلفه أصلاً ، ويقتصر به على منزلة التفضل .

ولو جاز أن يقال : إنه لا يجوز أن يقتصر به على التعريض لقدر من الثواب إذا أمكن أن يعرض لأكثر منها ، لأدنى ذلك إلى أن يجب متى كلف أن يكلف أبداً ، وألا يكون للتكليف آخر ، ولجاز أن يقال بوجوب التكليف أصلاً ؛ لأن ما عرض له أرفع منزلة من درجة التفضل . فإذا كان ذلك غير واجب لم يجب أيضاً فيمن يصح أن يعرض لمقادير عظيمة من الثواب ألا يجوز أن يقتصر به على بعضها .

وكا يجوز أن يقتصر به على البعض ، فكذلك لا يمتنع أن يعرض للكل ؛ لأن التعريض لزيادة المنافع بمنزلة التعريض للمزيد عليه . فإذا حسن التعريض للثواب ؛ لأنه أرفع حالا من منزلة التفضل فيجب أن يحسن التعريض لزيادة الثواب حالا بعد حال ؛ لأنه أرفع حالا من التعريض لبعضه .

وذلك يبين أنه كما يحسن منه تعالى أن يعرض لبعض ما يصح أن يعرض له من الثواب دون الجميع ، فكذلك يحسن منه أن يعرضه للكل ؛ ولا يقتصر به على ما دونه .

فإذا صحت هذه الجملة فيجب أن ينظر . فمتى كان غرض القديم سبحانه في المكلف أن يعرضه لقدر من الثواب وصح تعريضه لذلك القدر بما يعلم أنه / يطيع فيه ، ويصل به إليه على أى وجه كان لم يحسن أن يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه البتة . ولا معتبر بالوقت والأوقات في هذا الباب . ومتى كان الغرض تعريضه لقدر من الثواب لا يصل إليه إلا بما يعصى فيه أو في بعضه فيجب أن يحسن أن يكلفه ذلك . مع العلم بأنه يعصى . ولا يعتبر في هذا الوجه أيضا بالوقت الواحد والأوقات . وإنما وجب ذلك لأنه لا معتبر بما به يصل إلى الثواب ، حتى لو صح أن يصل إليه من دون تكليف لم يحسن التكليف أصلا . فإذا صح ذلك لم يكن بغير ما يصل به إلى التكليف معتبر . فلو قلنا : إنه تعالى يحسن منه أن يكلف الاعتماد^(١) لأجل الوصول إلى قدر من الثواب ، مع العلم بأنه أو كلفه الحركة لوصل بها إلى ذلك ، لوجب كون تكليف الاعتماد في حكم العبث ؛ لأن الغرض بتكليفه التوصل إلى أمر يصل بغيره إليه ، ولا يصل به إليه . فكما لو صح أن يستحق الثواب بلا تكليف لكان التكليف عبثا ، فكذلك إذا صح أن يصل المكلف إلى القدر الذى هو الغرض في الثواب بفعل مخصوص . فتكليفه غير ذلك الفعل لهذا الغرض ، مع أنه لا يصل به إليه عبث . ولا فرق في هذا الوجه بين الوقت

(١) انظر التعليق على هذه الكلمة ص ٧٤ .

والأوقات ؛ لأن الغرض تعريضه لذلك النفع . فكما أن عين الفعل غير معتبر ، فكذلك وقت التكليف غير معتبر . ففتى علم تعالى أنه إن كلفه الطاعة بعد مائة سنة وصل بها إلى الغرض الذى عرض له من الثواب ، فتكليفه^(١) الآن ما يعلم أنه يعصى فيه ، ولا يصل به إلى ذلك الثواب واقتطاعه عن ذلك التكليف فى / حكم العبث .

يبين ذلك أن الواحد متناً إذا كان غرضه فى الجائع سدَّ جوعته بالإطعام ، ففتى علم أنه إن قدَّم إليه طعاماً مخصوصاً تناوله ، وحصل به الغرض ، وإن قدَّم إليه غيره لم يحصل به الغرض بالآبَ تناوله ، وجب قبض تقديم هذا إليه ؛ لأنه فى حكم العبث ؛ لأنه قد علم أن غرضه سدَّ جوعته فقط . فإذا أمكنه إيصاله إلى هذا الغرض بأمر يصل إليه به فما يعلم أنه لا يصل إليه به فى حكم العبث . وكذلك لو علم أنه إن أدلى أحد الحلبين إلى الفريق نجا به ، وإن أدلى إليه الآخر لم ينج به ، وغرضه نجاته ، فإدلاء ما لا يؤثر فى ذلك عبث . ولو علم أنه إن أدلى إليه الحبل فى هذا اليوم لا يؤثر فى اختياره نجاة نفسه ، وإن أدلى إليه فى اليوم الثانى نجا لا محالة ، لم يسكن لهذا الإدلاء المعجل وجه إذا كان المدلى على ثقة من حصول النجاة بما يفعله من بعد . فأما إذا كان على وجَل من ذلك لتجويزه أن يفوت التوصل إلى نجاته بما يفعله فى اليوم الثانى لم يمتنع أن يحسن منه إدلاء الحبل إليه فى هذا اليوم ، وإن غلب فى ظنه أنه لا يتشبَّث به .

فأما إذا كان غرضه تعالى إيصال المكلف إلى قدر عظيم من الثواب لا يناله المكلف إلَّا بما المعلوم أنه يعصى فيه كله أو بعضه ، فغير ممتنع أن يحسن تكليفه ذلك ؛ لأنه قد عرَّضه به لما لا يناله إلَّا بفعل ما كلفه . ولا يجب أن يقتصر به على ما يعلم أنه سيطيع فيه لا محالة . ومثال ذلك فى الشاهد أنه يحسن من الواحد متناً إذا كان غرضه بالإطعام نفع غيره ، وعلم أن النفع الذى يريده له لا يحصل / إلَّا بتقديم طعام مخصوص

ب ١

(١) فى الأصل : « وتكليف » .

لا يناله إلا به أن يقدم ذلك إليه دون الطعام الذي قد ينتفع به انتفاعا دون هذا الذي أراد به يبين ذلك أنه في هذا الوجه لا يمكن أن يقال : إنه تعالى بهذا التكليف هابط ؛ لأنه قد عرّضه به لمنافع لا ينالها إلا بهذا التكليف . فكما يحسن الإيلاء إذا اجتمع فيه التعمييض والمصلحة ، فكذلك القول في هذا التكليف . وكما يحسن هذا التكليف إذا علم أن المكلف يؤمن ، فكذلك يحسن وإن علم أنه يكفر .

فإن قيل : إنكم بنيتم الكلام على أنه يحسن منه سبحانه أن يكلفه إحدى الطاعتين دون الأخرى إذا تساوتا في قدر ما يستحق بهما من الثواب ، إذا كان المعلوم أنه بطيع فيها ، وكان الغرض أن يعرض لهذا القدر من الثواب ، وحكيتم مثل ذلك عن أبي هاشم رحمه الله ؛ وهذا ممتنع وجوده ؛ لأن الطاعتين إذا كانتا صلاحا له فلا بد من أن يكلفهما جميعا ، إما على الجمع أو على التخيير ؛ كالكفارات . فكأنكم مثلتم هذا القول بما لا يصح وقوعه ولا كونه .

قيل له : إنه وإن كان الأقرب في هذه الأفعال التي تخطر بقلبه وهو متمكن منها أنها متى كانت صلاحا فلا بد من أن تبين له ، ومتى تساوت في الصلاح فكذلك^(١) ؛ لئلا يعتمد الشيء على خلاف ما هو به ، ويستبيح ما هو واجب ، فغير ممتنع فيما لا يخطر له بالبال ، ولا يتمكن من فعله - وحاله هذه - أن يكون في الصلاح يقوم مقام ما كلفه . ولذلك لا يمتنع أن يقوم مقام الصلاة في المصلحة أمر آخر في الحائض . وكذلك في الملائكة . وعلى هذا الوجه يختلف تكليف المكلفين ، مع اتفاقهم في التكليف العقل . فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يعلم تعالى من حال العبد أنه إن كلفه طاعة - وحاله حال الواحد منا - أطاع ، ولو كلفه طاعة - وحاله حال الملائكة - أو طاعة لا تخطر له الآن بالبال لعصى فيها . ومتى صح ذلك فقد بينا أن ما جوزناه له مثال صحيح في الوقت

(١) أي فكذلك لا بد أن تبين له .

الواحد . فأما الكلام في الوقتين فلا شبهة في صحته ؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه إن كلفه الطاعة في هذا اليوم عصى فيها ، وإن كلف مثلها بعد سنة أطاع فيها فيجب إذا صح ذلك ألا يحسن أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ على ما قدمناه .

وإنما احتجنا في الوجه الأول إلى أن نمثل بالحالتين المختلفتين للكلف إذا كان الكلام على الطاعات التي وجبها كونها مصلحة . فأما إذا كان الكلام فيما وجب وجوبه ما يخصه من الواجبات العقلية ، فالكلام فيه أظهر ؛ لأن جميع المكلفين وإن كلفوه فغير ممتنع أن تختلف أحوالهم في أعيان ما يكلفون من ذلك ؛ كردّ الوديعة التي قد يجوز أن يبقى المكلف أبدا ولا يكون لازما له ، وقد يجوز أن يلزمه لحصول سبب وجوبه ، فيختلف الحال فيه على ما ترى . وقد يجوز أن تكون الطاعة مصلحة بشرط انفرادها عن طاعة أخرى ، وتلك أيضا هذه حالها . فالجمع بين تكليفهما يقبح . ويحسن تكليف كل واحدة منهما . فالمسألة صحيحة على كل حال .

فإن قيل : فيجب على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يكلف زيدا ما يعصى فيه ، ثم يختزمه ، مع العلم بأنه يتوب وبؤمن .

ب ١٤٣ / قيل له : يجب أن يُنظر في ذلك . فإن كان القدر الذي عُرض له من الثواب بهذا التكليف يعلم أنه يصل إليه بالتكليف الذي كان يكلف لو بقي لا يحسن^(١) أن يكلف هذا التكليف بدلا من ذاك . فأما إذا كان المعلوم أنه يستحق بهذا التكليف ، من الثواب أكثر مما كان يستحقه بالتكليف المستقبلي لو كلفه ذلك فذلك جائز . هذا إذا كان الغرض بالتكليف وصوله إلى القدر الذي يستحقه بأحد التكليفين من الثواب . فأما إذا كان الغرض أن يصل إلى ما يستحقه بهما فلا بد من أن يكلف كليهما^(٢) .

(١) في الأصل : « أن لا » . (٢) في الأصل : « كلاهما » وما أثبت هو الفصيح .

فإن قال : أرأيتم إذا كان المعلوم من حاله أنه إن كُلف أحد التكليفين أطاع في الأكثر، وفعل في آخره ما يُحبطه ، وإن كُلفه الآخر عصى في الأكثر وفعل في آخره أكثر ، كيف قولكم فيه ؟

قيل له : إن توبة النائب وإن أزلت العقاب فإنه لا يستحق بها من الثواب ما كان يستحقه لو فعل الطاعات ، فلا يمكن فيما سألت عنه أن يقال : إنه في أحد التكليفين يصل إلى ماعرض له من الثواب من حيث يتوب آخرًا ؛ لأن التوبة لا تقتضى استحقاق الثواب ما كان يستحقه لو أطاع في كل ما كُلف . لكن الواجب فيما سألت عنه ، وإن كان حاله ما قلناه أن يكلف ما المعلوم أنه ينتهى فيه إلى التوبة بعد التكليف الآخر ؛ لأنه وإن لم يصل إلى القدر الذى عرض له ، فقد علم أنه يصل إلى بعضه ، وفي الوجه الآخر من التكليف لا يصل إلى بعض ولا كل . فكما يجب في أحد التكليفين إذا كان المعلوم أنه لا يصل به إلى ماعرض له أن يكون في حكم العبث ، وأن يكلف ما يصل به إلى ماعرض له من قدر الثواب ، فكذلك القول فيه إذا كان يصل بأحدهما إلى بعض ماعرض له من الثواب . وهذا مثل أن يعلم أن من تقدم الطعام إليه يستبد بعض جوعته إذا قدمنا إليه طعاما مخصوصا ، ومتى قدمنا الطعام الآخر لم يأكل منه شيئا أن الواجب المدول إلى تقديم ما يستبد به جوعته .

فإن قيل : فيجب أن يقتصر في هذا المكلف على أن يكلف آخر الطاعات دون ما تقدمها لأن المعلوم أنه إنما يستحق ثوابها فقط ، دون ما تقدم ، فتكليف المتقدم ههنا على ما ذكرتم .

قيل له : إنه إذا عُرِّض بكل التكليف لمنازل عظيمة حسن ذلك ؛ وإن كان إنما يطعم في بعضها ؛ لأنه إنما أتى من قبل نفسه في حرمان الباقي من الثواب . هذا لو صح أن يفرد آخر الطاعات عما تقدمه . فأنما إذا كان الكلام في التوبة أو غيرها مما يجوز أن

يكون وجه كونها طاعة تقدّم التكليف ، أو يكون تقدم ما تقدم من التكليف كالاطاع في كونه مطيعا فيها ، فالكلام زائل .

فإن قيل : فما قولكم في تكليف زيد ما يعلم أنه إن اقتصر عليه آمن ، وإن زيد في تكليفه أو بُقِيَ وكُلِّف غيره كفر ؟

قيل له : يحسن منه تعالى أن يجمع في تكليفه بين الأمرين في الوقت الواحد ، والوقتين على ما ينداه ؛ لأنه تعريض لمزلة عظيمة ، فلا يجب أن يقتصر به على مادونها .
ب ١٨ وجاز أن يقتصر به على مادونها ، فيكلف الطاعة التي يطيع فيها فقط / دون غيرها .
فعلى هذا الوجه يحسن منه تعالى أن يُبَقِيَ مَنْ يعلم أنه يكفر إذا كان في الابتداء قصد في تكليفه الوصول إلى قدر من الثواب لا يستحق إلا بهما جميعا . فأما من المعلوم من حاله أنه يؤمن إن بقى التكليف عليه فقد يبتأ أنه إذا كان الغرض بتكليفه ما يقتضى تعريضه لقدر من الثواب قد^(١) يصل إلى مثله بالتكليف المستقبل الذي يعلم أنه يطيع فيه ، فيجب تكليف ما تقدم ؛ ووجب تكليف المستأنف . وإن كان الغرض وصوله إلى قدر من الثواب يستحق بهما جميعا ؛ حسن أن يجمع بين كلا التكليفين . وكذلك القول لو علم تعالى أنه إن كلفه جملة من الطاعات أطاع فيها إلا في طاعة واحدة ، وإن كلفه جملة مثلها في قدر الثواب أطاع في الكل لم يحسن تكليف الجملة الأولى .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن تقطعوا فيمن يموت على الكفر أنه لم يكن في المعلوم ما لو كُلف لآمن ، ووصل به إلى القدر الذي عرض له بالتكليف الذي كفر فيه .

قيل له : كذلك نقول على هذا الأصل . ويجب أن يقطع أن كل من مات على

(١) في الأصل : « قد » .

كفره فالمعلوم^(١) أنه لم يكن يصحّ ويجوز أن يكلف ما كان يصل به إلى هذا القدر الذي عرض له من الثواب ، مع العلم بأنه يطيع ، بل يجب أن يحكم فيمن أقدم على بعض المعاصي ، صغرت أم كبرت ، أنه لم يكن في المعلوم جملة من التكليف كان يطيع في جميعها وإلا لم يكن بتكليف هذه الجملة التي بعضى في بعضها ، ويجب أن يقطع أنه لم يكن في المعلوم أن من مات هل كفره يجوز أن يكلف أبدا ما يصل به إلى هذا القدر من الثواب مع العلم بأنه يطيع .
فإن / قيل : فيجب على هذا القول أن يصحّ ما قاله أبو على رحمه الله : من أنه يجب
على القديم تبقية التكليف على من يعلم أنه يتوب ويؤمن .

قيل له : قد بينّا أن ذلك إنما يجب على وجه دون وجه ؛ لأنه إذا كان ما كلفه يصل به من الثواب إلى أكثر مما كان يصل لو كلف في المستقبل فغير واجب تبقيته . وإنما يجب ذلك متى كلف كلا التكليفين ، أو كان المستقبل الذي يطيع فيه يستحق به مثل ما يستحق بالماضي . وقد بينّا ذلك مفصلا .

فإن قيل : فكيف جوابكم على هذا الأصل فيمن المعلوم أنه يطيع في يوم وبعضى في آخر ، وذلك دأبه أبدا . أيجوز أن يجرى تدبيره على أنه يكلف في كل يوم بعضى فيه ، ويُحترم في كل يوم يطيع فيه .

قيل له : إذا كان سبحانه عرض له لقدر من الثواب والمعلوم أنه يصل إليه إذا كلف في بعض الأيام فلا يجوز أن يكلف غيره من الأيام الذي^(٢) بعضى فيه ، بل يجب أن يكلف في هذه الأيام لا محالة . فأما إذا كان قد عرض لقدر عظيم من الثواب لا يصل إليه إلا بأن يكلف الفعل في الأيام أجمع فيجب أن يكلف فيها . وأما إذا كان المعلوم أنه إن كلف في بعض الأيام عصى ، ولو أطاع استحق ثوابا عظيما ، ومتى كلف في أيام

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وقد أنبتها بالاجتهاد والمندس .

(٢) كذا في الأصل . وهو وصف لقوله : « غيره » ولو كان وصفا للأيام لقال : « التي بعضى فيها » .

آخر أطاع واستحق ثوابا دونه فلاقديم تعالى أن يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه ؛ لما يؤمنه من العلة .

فإن قيل : فما قولكم في الرجل إذا استصاح ولده في التعليم أحسن منه أن يكلفه التعليم ، ويرتاد له المعلم في الأيام التي يعلم أنه لو تعلم فيها / لحصل له منافع كثيرة ، ولا يعامله بذلك في أيام يعلم أنه يتعلم ويقصر منافعه عن هذا الخلد .

١٤٦ ب

قيل له : إن ما يفعله الوالد بولده من هذا الباب لا يكاد يخاص عن أن تشوبه إرادته وسروره ومنافعه . والمعلوم أنه يتم بإتفاق المسال عليه من غير أن يتعلم . فلذلك لم يحسن أن يدبره على الوجه الذي سألت عنه ، وكان الأولى في تدبيره أن يعلمه وينفق عليه في الأيام التي يعلم أنه يتعلم ، وإن كانت منافعه في العاقبة أقل .

فإن قيل : فما قولكم فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلف طاعة يخف عليه فعاما يستحق قدرا من الثواب لكنه يعصى فيها ، وإن كُلف طاعات يعظم عليه المشقة فيها ، لكنه يطيع فيها ويستحق فيها مثل ذلك الثواب أحسن أن يكلف الطاعة الخفيفة أم لا ؟ قيل له : لا يحسن ذلك ؛ لأنه لا معتبر بتفاضل الطاعات في المشقة ؛ لأن ما يعلم مشقته منها قد علم أنه بالإضافة إلى ما يستحق به من الثواب العظيم يخف . فالمعتبر إذاً : قدمناه في هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على هذا إذا كان المعلوم أنه إن كلفه طاعة كان له فيها علة ، أطاع فيها ، وإن كلفه أخرى مثلها في الثواب لم يكن له لطف وعصى فيها أنه يجب أن يكلف تعالى الطاعة التي فيها لطف .

قيل له : كذلك نقول . فأما إذا كانت الطاعة التي لالطف فيها أعظم ثوابا لم يحسن أن يكلفه تعالى ؛ لما فيها من التعريض لنزلة / لا ينالها إلا بها . وعلى هذا الوجه يجب أن يرتب ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من تكليف الإيمان على أشق الوجهين لزاده

١٤٦ ج

الثواب أنه يحسن مع انتفاء اللطف وإن كفر فيه . ولا يجب أن يكلف على الوجه الآخر مع وجود اللطف وإن آمن فيه .

فإن قيل : فما قولكم لو علم تعالى أنه إن كلفه الإيمان مع اللطف وكلفه طاعات الأمر نال بالجميع القدر الذي يناله بالإيمان على أشق الوجهين بلا لطف ما الذي يحسن تكليفه ؟

قيل له : لا يحسن أن يسكلفه إلا ما يعلم أنه بطيع فيه من الطاعات ، والإيمان على أخف الوجهين ؛ لأنه لا يصح أن ينال بها مثل ما عرض له بالإيمان على أشق الوجهين ، ويصل بذلك إلى ما عرض له ، ولا يصل بالإيمان على أشق الوجهين إليه .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يسكلفه أعظم الطاعتين ، مع أنه يعصى فيها ، مع تجوز أن يكلفه ما دونها في قدر الثواب ويطيع فيها ، إذا حسن أن يضم إلى قدر ما يستحق من الثواب عليها من التفضل ما يبلغ بمجموعهما قدر الثواب الذي يستحقه على الأعظم من الطاعتين ؛ لأن مثل الثواب ، وإن كان لا يحسن التفضل به فقد يحسن أن يتفضل منه بقدر يسير ، إذا انضاف إلى قدر من الثواب بلغ مبلغ ما هو أعظم منه من الثواب .

قيل له : إن التفضل لا مدخل له في هذا الباب البتة ؛ لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعله ، ولأنه لا يجوز أن يستحق بفعل ما كلف فإذا صح ذلك وجب حسن تكليف الأعظم من الطاعتين وإن عصى / فيها إذا استحق بها من الثواب أكثر مما يستحقه بغيرها .
هذا أو صح أن يختص التفضل بمثل صفة الثواب . فأما إذا كان الثواب لا بد من أن يسكون مفعولا على وجه التعظيم والتبجيل ولا يصح ذلك في التفضل فسهو السؤل أوضح .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل ألا يحسن تكليف من يعلم أنه يكفر إذا علم

أنه قد كان يصح أن يستحق ما عرض له من الثواب بتكليف آخر ، وإن كان المعلوم أنه يكفر فيها ^(١) أيضا ؛ لأنه لا يصح والحال هذه أن يقال ، قد عرض بهذا التكليف لمنزلة لا ينالها إلا به ، لجواز أن ينالها بغيره .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالأفعال في هذا الباب كما لا معتبر بأعيان الثواب ؛ لأننا نعلم أن ما يستحق على بعض الطاعات من الثواب إن تعين فهو بمنزلة ما يستحق على غيرها ؛ من حيث كان لا معتبر في باب المنافع إلا بصفتها ومقاديرها دون أعيانها . فإذا صح ذلك وعلم أنه قد عرض بهذا التكليف لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به أو بأمثاله ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يقدم إلى الجائع طعاما مخصوصا ، وإن امتنع من أكله ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلا به أو بأمثاله . وكذلك لا يفترق الحال بين أن يكون هناك أنواع من الطعام يقوم بعضها مقام بعض في سد جوعة من يقدم الطعام إليه .

فإن قيل : فيجب هذا أن يحسن أن يكلفه لمنفعة يجوز أن يتفضل بها .

قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه يقتضى / كون التكليف عبثا ، وليس كذلك إذا أمكنه التوصل إلى الثواب بضروب من التكليف ؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر . ولا يصح أن يصل إلى الثواب مع فقد جميعها .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل متى علم أن المكلف يصلح عند ضرب من اللذة ألا يحسن منه تعالى أن يمرضه أو يمرض غيره لكي يصلح هذا الصلاح ؛ لأن الغرض بالمرض قد صح الوصول إليه باللذة فيكون فعله عبثا .

قيل له : ليس الأمر كما قد رُمته ؛ لأن المرض إذا حصل بإزائه من الأعواض ما يؤول عليه صار بمنزلة اللذة فيما يعود إلى المفعول به . ومتى قام أحدهما مقام الآخر في النوع

(١) كذا في الأصل . والماسب : « فيه » .

صلاح المكلف عنده . جاز أن يفعل أى واحد منهما أراد القديم تعالى . وإما كان يلزم السؤال أو قلنا : إن الألم إما يفعل للمصلحة فقط .

فإن قال : أفتفصلون فى هذا الباب بين أن يكون المؤلم هو المكلف الذى يصلح به أو غيره ؟

قيل له : يجب ألا يختلف ذلك ؛ لأنه إذا عُوِّضَ على الألم بما يوفى عليه كان أثر سده من زوال الألم عاجلا ، فيصير فعله به بمنزلة الملائة ؛ لأنه إذا كان بالعوض الذى فيه بصير فى حكم اللذة صار بمنزلة الملائة فى هذا الوجه ، وسواء أبعث فى حصول المصلحة سده . فالمكلف مخير فى ذلك . فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذه المسائل وما اتصل بها من الفروع فقد أوضحنا الطريقة فيها .

١٤٧

فصل /

فى الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته فى المستقبل وإن علم أنه يكفر

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله متفقون على حسن ذلك . وما يفتاه ؛ من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء بدل على أنه يحسن تبقيته التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلا به . فيجب حسن تكليفه ، وإن أساء اختيار نفسه فى ترك الإيمان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن تكليفه يفتح ؛ لأنه قد حصل مستحقا للثواب ، فإذا علم أعماله أنه إن كلفه أحبط ذلك قبح منه أن يكلفه .

قيل له : إن إحباطه للثواب الذى استحقه إذا كان بفعله وبسوء اختياره فهو بمنزلة

اختياره ما يستحق به العقاب فإذا حسن تكليفه وإن علم ذلك من حاله فيجب حسن ذلك ، وإن علم أنه يحبط الثواب .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم أنه يحبط الثواب الذي قد استحقه ، ثم كلفه مع العلم بذلك من حاله ، فكأنه قد استفسده في التكليف الأول وفي حصول الثواب ؛ لأنه لو أراد نفعه لاخترمه ؛ لكي يبق ما استحقه من الثواب . فإذا بقي التكليف عليه فكأنه يريد إفساده وزوال ثوابه ، فيجب القضاء ببقية التكليف عليه . ويفارق بذلك التكليف المبتدأ ، وإن علم من حال المكلف أنه / يكفر .

قيل : إن استفساد المكلف فيما قد وجد وتقصى مستحيل ؛ كما أن استصلاحه فيه مستحيل . فإذا صحح ذلك لم يمكن أن يقال : إنه استفساد فيما تقدم من تكليفه ، وحصل واقعا من إيمانه ، فيجب حسنه ، وإن علم أنه يختار الكفر عنده ، إذا أتى في ذلك من قبل نفسه . وإذا جاز أن يبتدأ بالتكليف مع العلم بأنه يكفر ، ويستحق العقاب المقام ، فهلاً جاز أن يبق التكليف عليه ، وإن حرّم نفسه الثواب واستحق العقاب ؛ لأن هذا العقاب لا بد من أن يتناقض بالثواب المتقدم ؛ لأنه يسقط ما يكافئه منه . فيجب أن يكون هو بأن يحسن أولى من تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء .

فإن قيل : إنه إذا كلفه ابتداء صلح أن يقال فيه : إنه تعالى لو أراد نفعه بالثواب لم يصح أن يعرضه له إلا بهذا الطريق فلذلك حسن . وایس كذلك تبقية التكليف على من قد آمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لو أراد نفعه لاقتصر به في التكليف على ما أطاع فيه ، واستحق الثواب عليه ، ولما زاده تكليفا . فصار هذا التكليف الزائد في أنه يقيح لتأثيره فيما قد استحقه من الثواب أبلغ من المفسدة التي تقتضى اختيار القباح والإخلال بالواجبات .

قيل له : إنه تعالى كما يحسن منه أن يكلف ابتداء من يعلم أنه يكفر ، فيعرضه بذلك

لمنزلة الثواب ، ولا يقتصر به على منزلة التفضل ، فله تعالى أن يكلفه تكليفا بعد
تسليف ، ويعرضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك ، ويقتصر به على بعض . / ١٤٨
ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد ، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة ،
وبين من حكم بقبح تسليف من يعلم أنه يكفر ابتداء ، وإن حصل تعريضا
لمنزلة عالية .

وقد بينا من قبل أن المعتبر بما يريده تعالى بالمسكأف من المنزلة . فإذا أراد تعريضه
لمنزلة مخصوصة ، وصح أن يكلف ما يعلم أنه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تسليف
ما يعلم أنه يكفر . ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنه لا ينالها البتة [إلا] بضرب من
التسليف حسن ^(١) أن يكلفه ما يعلم أنه يكفر ببعضه أو كله .

فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنه
يكفر ، مع أنه يصح أن يكلفه على وجه يعلم أنه يؤمن ، ويستحق القدر الذي عرض له
من الثواب . وقد بينا أن المفسدة إنما تقبح لأنه يقتضى أن المسكأف قد أتى فيما اختاره
من المعاصي من جهة المسكأف ، ولأن المسكأف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده ، لأن
المعلوم من حاله أنه متى لم يفعل ذلك ، والتسليف ثابت على ما هو عليه والتعريض
للاثواب ، أنه بصلاح ، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد ، فيجب أن يكون في حكم الصاد
له عما عرض له ، وهذا يقبح ، ويجرى مجرى المتناقض في الدواعي . وليس كذلك إذا
بقى التكليف على المؤمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد عرض لمنزلة زائدة لا يصح أن
ينالها إلا بهذا التكليف الزائد . وإنما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب / واستحقاقه العقاب ١٤٩
من قبل سوء اختياره . فيجب حسنه ومفارقته للفسدة .

فإن قيل : أليس الوالد إذا علم من حال ولده أنه قد نال حظا من الأدب والعلم ،

(١) في الأصل : « وحسن » .

وعلم أنه إن بقي الأمر بالتعليم والإيقاف عليه أفسد ما تعلمه أولاً ، وترك التعليم ثانياً أن ذلك يقيح منه وهذه صورة التكليف الذي ذكرتموه ، فيجب كونه قبيحاً .

قيل له : إن الوالد إذا كان يغمّ بما يحصل من ولده من إفساد ما تعلمه ، قبح منه أن يأمره ثانياً بالتعليم ، لما فيه من استجلاب مضرة ، لا منفعة تتعقبه . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه يقتضي التعريض لمنزلة زائدة ، فيجب أن يحسن ، وإن علم أنه يسىء إلى نفسه بما يختاره من الكفر الذي يقتضي حرمان الثواب واستحقاق العقاب . ولو أن هذا الوالد كان لا يغمّ بذلك لحسن أن يعرضه للمنفعة الزائدة إذا كان من قبل نفسه يؤتى فيما يختاره من إفساد ماضى من تعلمه .

فإن قيل : أليس الواحد منا لو علم من حال الجائع أنه إن قدّم إليه قدراً من الطعام واقتصر عليه أنه يأكل ويسدّ جوعته ، وإن زاد قدراً آخر فيما يقدمه إليه أفسد تأثير ما تقدم من الأكل ، وأضرّ بنفسه ضرراً مبتدأ بترك الأكل أن تقديم هذا الزائد يقيح ، والاقتصار على ما تقدم يحسن ، فهلاًّ قلّم بمثله في التكليف ؟

قيل له : ليس الأمر في الإطعام على ما قدرته ، بل يحسن من المطعم تقديم لون امد ب لون وتعريضه بذلك لمنفعة ، وإن علم أن عند تقديم اللون الثاني يفسد ما تقدم كما يحسن / أن يبتدئه بالإطعام مع العلم بأنه يترك تناوله ، ويستحقّ بذلك الذمّ والعقاب . فالحال فيهما واحدة على ما قلناه في التكليف .

فإن قال : إن حسن ما ذكرتموه فيجب أن يحسن منه تعالى بعد إدخال المؤمن الجنة ، وإثابته إياه زماناً أن يكلفه ، وإن علم أنه يكفر ، ويزيل ما يستحقه من الثواب ومتى قبح ذلك وجب لمثله قبح ما قدمتموه .

قيل له : إنه جَلّ وعزّ قد لا يختار من الأفعال ما لو اختاره لحسن ، فلا يجب إذا علمنا أنه تعالى امد إدخال المثاب الجنة لا يكلف التكليف الذي سألت عنه أن يُحَسَّنْ

بقبحه ، كما [لا] يجب إذا علمنا أنه تعالى لا يكلف مع العلم بأنه يؤمن ويزداد ما يستحقه من الثواب أن يحكم بقبحه ، فيجب أن يكون القول فيما سألت عنه وفيما ذكرناه يتفق . وإن كان لابد من حال أخرى لا يشوبها كلفة ولا تنغيص ، كما أنه لابد من حال تسكليف لا تخلص فيها الذات والنعم .

فإن قيل : إذا حكمتم بقبح تسكليف إحدى الطاعتين إذا كان المعلوم أنه يكفر فيها ، وإطيع في مثلهما في حال واحد ، فهلاً حكمتم بقبح التسكليف الزائد في وقت ثان ، مع العلم بأن التسكليف الأول يؤمن عنده لا محالة .

قيل له : إن تسكليف إحدى الطاعتين إنما قبح إذا كان تعالى يصح أن يعرضه لهذا القدر من الثواب بما يطيع عنده فلا يكون في تسكليفه لما يعلم أنه يعصى عنده فائدة . وليس كذلك إذا جمع بين التسكليف في الوقتين ؛ لأنه بمنزلة أن يجمع تعالى بين تسكليف الطاعتين ، وذلك مما يحسن عندنا على ما بينا القول فيه .

وما يبين صحة / ما قلناه أنه تعالى قد كلف على هذا الوجه ، وقد بينا من قبل أن ما يلتبس الحال في حسنه أو قبحه ولم يكن له أصل في الشاهد ، وثبت وقوعه من الله تعالى فيجب القضاء بحسنه ؛ لأن قيام الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح يجرى في الدلالة على حسن الفعل الواقع منه يجرى أن يعلم الوجه الذي له حسن على التفصيل . فإذا صح أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر بعد إيمانه ، فقد ثبت أن ذلك حسن . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقال : إن وجه حسنه أن تسكليفه لطف لا غير ؛ لأن ذلك إنما كان يصح لو كان هذا التسكليف عبثاً إذا انفرد ، فإذا صح بما قدّمناه أن فيه ما يخرج من كونه عبثاً ، وبطل القول بأنه ضرر بالمكلف ، لم يبق إلا ما قلناه في وجه حسنه .

وقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن بدعى في جميع المكلفين أنهم ماتوا على الإيمان ، وأن ادعاء هذا القول بخلاف ما نعلمه من دين الرسول عليه السلام ضرورة ، وبخلاف

الموجود من حال كثير من المكلفين . ولا يمكن أن يدعى في كل مكلف مات على الكفر أن يقضى بأن ما تقدم منه من الإيمان لم يطابقه في الباطن ما سلم معه الثواب ؛ لأن العلم بذلك من دين الرسول صلى الله عليه كالأول . وقد ورد نص الكتاب بما يدل على ذلك وما ورد في الشريعة من بيان حكم المرتد كالتشاهد لذلك .

فصل /

ب ١

في تكليف الكافر الذي يُعلم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا ؟ وهل يقبح اختراجه أم لا يقبح ؟

قد بينا أن شيخنا أبا على رحمه الله كان يقول بوجوب إدامة التكليف على من هذا حاله ، وأن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز أن يبقى عليه التكليف ، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره ، وإن كان يقول متى كُلف أولاً إلى حين وغاية فلا بد من أن يبقى وتزال عنه الموانع ، لا لأن المعلوم أنه يؤمن ، لكن لأنه لا يجوز أن يكلفه ويمنعه من فعل ما كُلفه . ولذلك بسوى في هذا الحكم بين من يعلم أنه يؤمن ، وبين من يعلم أنه يكفر .

والأصل في ذلك أنه لا يجب عليه تعالى أن يكلف ابتداء من يعلم أنه يؤمن ؛ لما نبينه عند القول في الأصلح ، ولا خلاف في ذلك بينهما رحمهما الله . فإذا صح ذلك ، وثبت أن التكليف الثاني لا يصح كونه اطقاً في التكليف الأول ولا في نفسه ؛ لأن اللطف إنما يصح في المنتظر الذي إن وقع اللطف اختاره المكلف ، وإن لم يقع لم يختره ، وذلك مستحيل في التكليف الماضي . ولا يصح أن يكون لطقاً في نفسه . فيجب لثبوت هذين الأصلين صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

فإن قيل : إن تكايف من يعلم أنه يؤمن ابتداءً وإنما لم يجب / لأنه لا يتحرز به من مضرة قد نزلت به ، وإنما المقصد به التعريض بالمنفعة ، وليس كذلك حاله إذا كان المكلف قد كفر من قبل ، لأنه يتحرز بهذا التكليف من الضرر الذي استحققه بالتكليف الأول . فذلك وجب أن يكلفه تعالى . وإذا ثبت في العقول أن التحرز من المضار يجب علينا ، فكذلك يجب عليه تعالى أن يعرضنا للأمر الذي نتحرز به من المضرة سيما إذا كانت المضرة حصلت لأمر تفضل به تعالى ؛ لأنه لو لم يكلف التكليف الأول لما كفر المكلف ، وإنما صح أن يكفر لأجله ، فيجب أن يديم عليه التكليف ليتحرز مما استحققه من المضرة . وإذا ثبت أن اللطف واجب على القديم تعالى من حيث يجب على المكلف أن يفعل ما يصلح به وعنده ، فكذلك إذا وجب على المكلف التحرز من المضرة وجب على القديم تعالى فيمن استحق العقاب أن يمكنه من الأمر الذي يتحرز به منه .

قيل له : إن المضرة التي استحقها إنما أتى فيها من قبل نفسه ، لا من قبله تعالى ؛ لأنه جل وعز إنما كلفه أولاً ، لكي يطيع فيستحق الثواب ، وعرضه بالتكليف وسائر ما فعله للمنافع . فإذا كفر واستحق العقاب فإنما أتى من قبل نفسه ، ولا يجب عليه سبحانه أن يمكنه من إزالة المضرة التي أدخلها على نفسه ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لكان إنما يجب لاختصاصه بأنه يمكن إزالة المضرة به ، فكان يجب مثله على الواحد منا كما أزمنا أصحاب الأصلح القول بأن المنفعة التي مثلها يجب عليه تعالى يلزم أن تكون / ٥١ واجبة علينا وقد صح أن الواحد منا لا يجب عليه تمكين غيره من إزالة المضار التي أتى فيها من سوء اختياره ، فكذلك القول فيه تعالى .

وإنما قلنا : إن اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قياسه عليه لکن لأن كونه مكلفاً مع أن الغرض به وصول المكلف إلى المنافع يقتضي أن يزيح عنه بالأنطاف كما يزيحها بالتمكين : ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلف في هذا الوجه .

وإنما أوجبنا أن بفعل المرء ما يكون صلاحه ؛ لأنه يتحرز به من المضار التي يخشاها إن لم يختار ذلك فالعلة في الأمرين مختلفة ، وإن اتفق الحكم فيهما . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه ظن أنا نحمل وجوب اللطف عليه تعالى على الشاهد ؛ فبنى سؤاله عليه . فإذا انكشف بما بيناه أن الأمر بخلاف ما قدره فقد زال الطعن ؛ لأنه تعالى من حيث كلف يجب أن يزح العلة بفعل اللطف ، والتكليف الثاني لا يجري هذا المجرى ، فعمله على ما ندناه لا يصح .

فإن قال : لست أوجب هذا التكليف الثاني بعد الأول ، لكنني أقول : إنه تعالى في الابتداء إذا أراد أن يكلفه وقد علم أنه إن كلفه سنة كفر فيها ، وإن كلفه سنتين آمن في إحداها ، قبح الاختصار به في التكليف على السنة الأولى ؛ لأن غرض القديم تعالى إذا كان تعريضه لمنفعة ، وعلم أنه متى كلفه هذه المدة آمن ، وإذا اقتصر به على دونها لم يؤمن ، فيجب أن يكون الاختصار به على دون السنة ينقض الغرض بالتكليف . فلذلك قلت بوجوب إدامة التكليف عليه .

قيل / له : قد بينا من قبل أن له تعالى أن يُريد به قدرا من المنفعة ، ولا يريد ما زاد عليها . وبيننا أنه تعالى إذا كان متفضلا بالتكليف ابتداء فيجب كونه متفضلا بمقاديره ، وبيننا أن الغرض بالتكليف وصوله إلى المنافع ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرضه بقدر دون قدر ؛ لأنه بذلك يتفضل . فإذا صح ذلك كان له تعالى في الابتداء أن يكلفه المدة التي يعلم أنه يعصى فيها ، ولا يزيد في تكليفه عليها ؛ لأن علمه بأنه لو كلفه المدة الثانية كان يؤمن لا يخرج به إذا اقتصر به على المدة الأولى أن يكون قد عرض له لمنفعة لا ينالها إلا به ، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره . فيجب أن يحسن الاختصار به في التكليف عليه .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه تعالى أن يكلفه كل يوم يعلم أنه يعصى

فيه ، ويسابه التكليف كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ؛ وذلك ظاهر في أنه تكليف السفهاء فإذا بطل ذلك وجب بمثله أن يقبح أن يكلفه السنة الأولى ، وهو يكفر فيها ، ويحترمه السنة الثانية مع العلم بأنه يؤمن فيها .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز ذلك ، لأن الأحكام لا تختلف الكثرة الأشياء وقتها ، فإذا ثبت حسن ما ذكرناه في تكليف الشيثين وجب بمثله حسن تكليفه للإثابة الكبيرة على الوجه الذي سأل السائل عنه . وقد بينا أنه لا فرق بين التشنيع بذلك ، وبين ما يجوز أبو على رحمه الله : من أن يكلف تعالى كل فريق يعلم أنهم يكفرون ، ويزيل التكليف عن كل فريق يعلم أنهم يؤمنون . فإذا جاز ذلك عنده وإن / استشنع في الظاهر فكذلك القول فيما قدمناه .

بيّن ذلك أن الشاهد يقتضى التسوية بين هذين ؛ لأن الوالد لو دبر ولده بأن يعرضه للتعلم في كل وقت يعلم أنه يفسد ولا يصلح ، وأزال عنه ذلك في كل وقت يعلم أنه يصلح ، أن ذلك بمنزلة أن يكون له جماعة أولاد ، يعلم من حال بعضهم أنه إن عرضهم للتعلم فسدوا ، ويعلم من حال الباقين أنه إن عرضهم لذلك صلحوا فيقصد إلى تعريض من يعلم أنه يفسد ، دون من يعلم أنه يصلح . فحتى اعتمد في المسألة الأولى على ذكر الشاهد وجب بمثله التسوية بينها وبين المسألة الثانية التي عارضناه بها .

على أنا قد بينا أن على ما قاله رحمه الله في العسكريات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها ، مع تساويهما في قدر الثواب ، يجب أن يقال : لا يحسن منه تعالى أن يكلف قدرا من التكليف في أوقات يعلم أنه يكفر فيها ، دون مثله في أوقات يعلم أنه يؤمن فيها وبيننا أن الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف . وبيننا أنه يجب على هذه القضية أن يقال فيمن المعلوم أنه إن أدبر عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنه يحسن منه تعالى الاختصار به على السنة الأولى إذا أراد في الابتداء ألا يكلفه إلا هذا (٣٣ / ١١ المفق)

القدر ، إلا أن يعلم أن تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأولى في قدر ما يستحق به الثواب ، فلا يحسن إلا تكليف السنة الثانية . فأما الجمع بين التكليفين فحسن ، وليس بواجب ، إلا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا القدر من الثواب ، فلا يجوز ألا يكلفه ما يعلم أنه يصل به إليه ، ويكلفه ما يعلم أنه لا يصل به إليه .

فإن قيل : إن تكليفه / السنة الثانية يجب أن يكون لطفاً في تخلصه من العقاب الذي استحقه في السنة الأولى بمعاصيه ، فيجب أن يكلفه سبحانه ذلك .

قيل له : قد بينا أن اللطف هو الأمر الذي عنده يختار المكلف ما لولاه لم يكن يختاره ، فلا يصح إلا في المنتظر من الأفعال دون الواقع . فلا يصح أن يقال : إن إدامة تكليفه لطف فيما تقدم ، ولا يصح أن يقال : إنه لطف في نفس التوبة ؛ لأن الكلام في هل يجب أن يكلفه التوبة أم لا . فلا يصح أن يجعل العلة في ذلك أنها لطف ؛ لأن كونها لطفاً في نفسها لا يصح .

فإن قيل : إنه يجب أن يكلفه التوبة لتكون لطفاً في غيرها .

قيل له : إنما يجب أن يكلف اللطف متى كلف الأصل الذي اللطف لطف فيه . فأما إذا لم يكلف ذلك فتكليف اللطف غير واجب ؛ ألا ترى أن تكليف الإنسان الشرعيات ولما كلف^(١) أصلاً غير واجب . ولا فرق بين من قال : يجب أن يكلف التوبة لأجل سائر التكليف ، وبين من أوجب أن يكلف سائر التكليف لمكان التوبة . وهذا متناقض كما ترى .

فإن قال : إنى أوجب أن يبقية تعالى ، ويمكنه ؛ لأن ذلك لطف في التكليف الثاني . قيل له : إن سائر وجوه التمكن لا يصح كونها لطفاً ؛ لأن به يتمكن من الفعل ،

(١) المراد : « لا يكلف » ولا جازمة وهي لا تدخل على الماضي ، ولكن المؤلف يستعمل هذا كثيراً ؛

وقد بينا أن اللطف بمنزلة الداعى في أنه يجب كونه متمكنا من الفعل وضده سابقا ، ليصح أن يلطف له ، كما يصح أن يقوى دواعيه إلى إثارة الفعل أو خلافه .

فإن قال : لست أقول : إن تكليفه السنة الثانية لطف لكنى أقول : إنه من حكم اللطف ؛ من حيث علم أنه إن / كُلف يتخلص من العقاب الذى استحقه ، ولولاه لم يتخلص من ذلك .

قيل له : إن اللطف في التخلص من العقاب هو اللطف في الفعل الذى به يتخلص من العقاب ؛ لأن زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل للمكلف ، فما يقال : إنه لطف في زواله يجب كونه لطفًا في الفعل الذى به يزال وهو التوبة . وقد بينا أن الكلام في هل يجب أن يكلف التوبة أم لا ، فلا يصح أن يجعل العلة في وجوب تكليفه إياها أنها لطف ، وأن غيرها لطف فيها ، ولما كُلف المكلف أصلا .

فأما قول السائل : إن تكليفه التوبة في حكم اللطف ؛ لأن بها يتخلص من العقاب ، فإن أراد أنها في حكم اللطف في الوجوب فهو موضع الخلاف ، وإن أراد أنها في حكم اللطف في أن بها يتخلص من العقاب فاللطف لم يجب لهذه العلة . ولذلك لو علم تعالى أنه يكفر على كل حال لوجب أن يلطف له بما يكون عنده أولى أن يؤمن ، ولوجب أن يلطف له فيما يفعله من الطاعات المحببة . وإنما وجب اللطف لأن تكليف ما هو لطف فيه قد ثبت ، فيجب أن تزاح علة فيه ، كما يجب ذلك في التمكين فكما لا يجب التمكين ابتداء فكذلك اللطف .

فإن قال : إن الغرض باللطف أن يحتب عنده القبيح الذى يؤذيه إلى العقاب ، فإذا وجب أن يفعل به ذلك لأجل عقاب لم يستحق ، فالعقاب الذى قد استحق بأن يجب أن يفعل به ما يتحرز به منه ويزيله عن نفسه به أولى .

قيل له : قد بينا أن اللطف لا يجب للتخلص من العقاب الذى يخشاه ؛ لأن عندنا

قد يجب اللطف في النوافل ، وإن كان لا يخشى من ألا يفعلها مضرّة . وقد نصّ شيخنا أبو علي / رحمه الله على ذلك . فإذا ثبت أن اللطف لم يجب لهذه العلة سقط ما قاله . وإعنا ١ ١٥
وجب اللطف لثبوت التكليف فيما اللطف لطف فيه . وقد علمنا أن في هذه المسألة لم يحصل التكليف أصلا . فالقول بوجوب اللطف لا وجه له . فإذا ثبت ذلك لم يبق إلا القول بأنه يجب أن يكلفه تعالى المدة الثانية ، لكي يتخلّص من العقاب ، ومن استحق العقاب لسوء اختياره لا يجب أن يمكن من التخلص منه ؛ كما لا يجب أن يمكن من استحقاق الثواب . وقد بينا من قبل أن العقاب يحسن من القديم تعالى إسقاطه ، فلا يجوز أن يقال إنه سبحانه يكلفه للعرض الذي يحسن التفضّل به ، فيجب أن يكون الوجه في حسن هذا التكليف أن يعرضه لمنافع عظيمة . وقد بينا أنه إذا لم يجب في الابتداء أن يكلف مع العلم بأنه يؤمن لم يجب مثله في الثاني . وقوله تعالى (ولو ردوا)^(١) لعادوا لما نهوا عنه) لا يدلّ على ما قاله ؛ لأننا لا نمنع من أن يكون هذا حال الكفار : أنهم لو كفّوا ثانيا لم يؤمنوا ، وإن جاز لو كان المعلوم أنهم يؤمنون ألا يكلفوا ، فن أين أنه لو علم تعالى أنهم لا يعودون كان يجب ردّهم إلى حال التكليف . وإلّا نبه تعالى بذلك على أن ردّهم إلى حال التكليف لو صح لكانوا سيعودون وإن علمنا أن ذلك يبعد ، خصوصا إذا ثبت أن التكليف لا ينفكّ من تكليف معرفة الله من جهة الاستدلال . على أن القصّة هي في الكفار خاصّة ؛ لأنه تعالى قال في آخرها : (فذوقوا)^(٢) العذاب بما كنتم تكفرون قد خسر الذين كذبوا بقاء الله) / فمن أين أن الفساق لا يعلم من حالهم أنهم لو ردّوا لم يعودوا والخلاف في هذه المسألة لا يفصل بين الكفار والفساق .

أمّا التعاقب بأنه يقيح من الواحد منا أن يدبّر ولده هذا التدبير فيقتصر به في أوقات التعريض ، والأمر على المدة التي يعلم أنه يفسد فيها ، مع العلم بأنه لو أمره بعد ذلك لأطاع ،

(٢) الآيتان ٣٠ ، ٣١ سورة الأنعام .

(١) الآية ٢٨ سورة الأنعام .

فقد بينا من قبل أن الوالد إنما يقبح ذلك منه لأن تدبيره الولد على هذا الوجه بغيره ولا يحسن منه استجلاب الغم من غير منفعة تعود إليه . وبيننا أنه يجب على قضية الشاهد أن يقبح تكليف الفريق الذي يعلم أنهم يكفرون دون سائر من يؤمن ؛ لأن الوالد لو دبر أولاده على هذا الحد لقبح منه . وإنما يجب أن يمثل التكليف بتعريض الغير لمنفعة من غير عائدة ترجع إلى المعرض . وقد بينا أن ذلك يحسن في الشاهد ؛ لأنه لو غلب على ظنه إن دعاه مدة من الزمان إلى الدين ردّ عليه ، وإن دعاه بعدها قبل لم يلزمه إذا فعل الدعاء الأول أن يفعل الثاني من جهة العقل ، وإنما يجب ذلك الآن سمعا على بعض الوجوه للمصلحة .

وأما التعلق في ذلك بأن إزالة التكليف عنه في السنة الثانية توجب اقتطاعه عن الثواب والسلامة ، وأن ذلك يدل على أنه في الابتداء لم يرد تعالى به الأمرين ، كما لو كلفه كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه لدل على أنه لم يرد سلامته فقد بينا من قبل ما يسقط ذلك ؛ لأن التكليف الثاني لا يؤثر في حكم التكليف الأول . فإذا كان لو لم يعلم / من حاله أنه يتوب ، لكان متى كلفه السنة الأولى قد أحسن إليه ، فكذلك إذا علم أنه يتوب . وقد بينا أن ثواب التكليف الثاني لا يتعلق بثواب التكليف الأول ، فلا يصح أن يقال متى لم يسكف ثانيا دلّ على أنه لم يرد له أولا السلامة والثواب . وبيننا الكلام فيما سأل عنه في حسن تكليفه كل ما يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه في هذا الفصل وفي فصل قبله .

ولا يجب إذا كان كثرة اختيار الفعل على وجه مخصوص يدل على أمر أن يدل قوله على مثله كما نقوله في اتفاق الصدق للأخبار الكثيرة أنه يدل على العلم وقليله لا يدل عليه ، إلى ما شاكله . فلو سلم أن تكليفه على هذا الوجه يدل على أنه يريد اقتطاعه عن السلامة والثواب لم يجب مثل ذلك إذا كان الكلام في تكليف واحد

على أن ما اتفقنا عليه من أنه يحسن تبقية التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان يُبطل ما اعتلّ به ؛ لأنه إن لم يدلّ ذلك على اقتطاعه عن الثواب والسلامة الخاصين له لم يدلّ ما ذكره على أنه أراد اقتطاع المكفّف عن السلامة والثواب اللذين يتوصل إليهما في السنة الثانية ومتى قال : إن تبقية التكليف عليه وإن كفر بعد إيمان إنما يحسن ؛ لأنه إنما يؤتى في إزالة الثواب المتقدم من قبل نفسه ، وليس كذلك حال من لم يكلفه في السنة الثانية ، لأنه يؤتى من قبل الله تعالى من حيث أزال عنه التكليف .

قيل له : إنه تعالى لو اخترم من يعلم أنه يكفر لكان يفوز بالثواب الذي يستحقّه ، ولا يبطله . فمتى لم يحترمه / تعالى فإنما أتى من قبل الله ، ولم صار بأن يقال : إنه أتى من قبل نفسه من حيث كان يصحّ ألا يكفر أولى من أن يقال فيه أتى من قبله تعالى من حيث لم يحترمه ويزيل عنه التكليف .

وقد أئزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن كل من قُتل على كفر أو بعقوبة من رجم وقود يجب أن يعلم من حاله أنه لو بقي لم يتب ، وإن لم يجب ذلك في كل من قتله صلى الله عليه وسلم .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو قتل عليه السلام الأسارى الذين منّ عليهم لكان تعالى سيحيي من علمنا أنه آمن منهم بعد المنّ عليه ، ويجعل إعادته له علماً لنبيه صلى الله عليه وسلم .

فلا يمتنع على هذا أن نقول بمثله في سائر ما أئزمه ، فلا يحصل في هذا الإلزام إلا الاستبعاد ، لأن العلم بما سيكون من المكفّفين لو بقي التكليف عليهم طريقه الاستدلال فله أن يقول : إذا علمت بالدليل أنه تعالى يجب أن يكلف من قد استحقّ العقاب في الحال التي يعلم أنه يتوب فيها ، بنيت عليه حال كل من مات على الكفر أو قتل عليه ، وعلمت أنهم كانوا لا يتوبون أبداً .

وقد أُلزم أبو علي رحمه الله أنه كان يجب ألا يعلم تعالى من استحقَّ القتل بإيجاب قتله ، بل كان يجب أن يستثنى منهم من المعلوم أنه يتوب لا محالة من شركه وردته وفسقه ، إما على جهة التعمين ، أو بالصفة . فلما لم يخص تعالى ذلك علم أن إزالة التكليف تحسن ممن يعلم أنه يؤمن .

وله رحمه الله / أن يقول : إنما علم تعالى ولم يخص وجوب إقامة الحد عليهم أو حسنه ، لأنه علم أنهم لا يتوبون ، ولو علم أن فيهم من يتوب لو لم يقتل لكان الله تعالى يستثنيه في الخطاب . لكن لقائل أن يقول له : قد علمنا أن في جملة المستحقين للقتل في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده من قد آمن . فالأولى أن يعتمد رحمه الله في إسقاط هذا السؤال على أنه تعالى إنما لم يستثن لعله بأن الذين يقتلون لا محالة هم الذين قد علم أنهم لا يتوبون ، وأن من المعلوم أنه يتوب فلا بد من أن يعرض في أمره مالا يقتل معه أو يمنع تعالى من قتله ببعض الأمور كالتشبه وغيرها مما يحسن درء الحدود لأجلها .

وقد بينا أنه رحمه الله حكى عن أبي علي رحمه الله أنه ألزم على هذا المذهب أنه يجب إذا علم تعالى من حال المكلف أنه إن عرفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ذلك كما يجب عليه توقيته إذا علم أنه يتوب . ثم قال : إن هذا المعرف لا بد من أن يصير مُلجأ إلى التوبة ، فيزول عنه التكليف إذا كان وقت موته قريباً ، وإن تراخى صار هذا التعريف إغراء .

ولو أن شيخنا أبا علي رحمه الله امتنع من تجويز هذه المسألة لهذه العلة ، وقال : متى علم تعالى أن هذا المكلف يكفر ثم لا يتوب إلا بعد أن يعرف وقت موته ، يجب أن يقبح تكليفه ؛ لأنه يؤدي إلى أحد أمرين إما أن يُقتطع عن التوبة ، وذلك لا يحسن عندي ، أو يعرف بوقت موته فيقبح لماس فيه / من الإغراء أو الإلجاء ، وجعل ذلك

موجبا للفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الأولى ، لسكان أقرب من أن ياتزم النسوبة بينهما .

ويجب على مذهبه - رحمه الله - أن يقول : لو علم الله من حال بعض أهل النار أنه لو بقى التكليف عليه بعد مدة عظيمة من حال زوال التكليف وحال الجزاء فى الآخرة [لآمن] أنه كان يجب أن يبقيه ؛ فلما ورد السمع بأنه يزىل التكليف عن الكل فى حال الجزاء قطعت على أن المعلوم أنه لا أحد منهم كان يتوب ويؤمن لو بقى التكليف عليه .

وقد أئزم - رحمه الله - وجوب الزيادة فى تكليف من يعلم أنه يؤمن . إذا علم أنه يطيع فيها . وهذا إنما يلزم متى رتب على ماقدّمناه بأن يبين أنه لا يصح أن يقال فى وجوب تكليفه بعد الكفر إلا وجوه^(١) . إما أن يجب للطف ، أو لإزالة العقاب . وقد أسقطناه - أولأنه لو لم يكلف لدلّ على أنه لم يرد بالتكليف الأول السلامة والنجاة ، أولأنه ينقض الفرض بالتكليف ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أنه إما يجب تكليفه لو وجب ؛ لأنه قد علم أنه يستحق الثواب ؛ فيجب على هذا أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ابتداء ، وعلى جهة الزيادة حالا بعد حال . ولو كان كذلك لوجب ألا يقطع - تعالى - التكليف عن الأنبياء الذين قد علمنا أنهم يؤمنون أبدا ، ولا يرتكبون ما يوجب استحقاق العقاب .

(١) فى الأصل « وجوها » .

فصل (١١) في ذكر أدلة استدلال بها في حُسن تكليف من يعلم أنه يكفر
وبيان ما يصح منها وما لا يصح

أحد ما استدلل به شيوخنا - رحمهم الله - على ذلك : أنه - تعالى - قد فعل لمن يعلم أنه يكفر مثل ما فعله لمن يعلم أنه يؤمن : من أنواع التمسكين والألطف وغيرهما ؛ حتى لم يدع شيئاً لو فعله لآمن إلا وقد فعله . فكما يجب القضاء بحُسن أحدهما يجب مثله في الآخر ؛ لأن أحدهما قد وقع على الوجه الذي وقع عليه الآخر فيما يرجع إليه ، وإلى قصد فاعله .

يبين ذلك أن الواحد منا لو قدم الطعام إلى جائعين ، وأدلى الخبل إلى غريقتين ، وعرض الأموال والولايات على نفسين ، فانتفع أحدهما دون الآخر - وقد سوى بينهما في التمسكين والألطف - كان محسناً إليهما ، وفاعلاً لأمر حسن ، وإن اختلفا : فانتفع أحدهما ، وأساء الآخر إلى نفسه . فكذلك القول فيما قدمناه من التكليف . وقد بينا من قبل أنه - تعالى - قد عرض للكلف الذي يعلم أنه يكفر لمثل ما عرض له من يعلم أنه يؤمن ، وقصد بتكليفه ما قصد بتكليف الآخر . وذلك يبين صحة ما قدمناه : من أنه سوى بينهما فيما فعله بهما . فإذا صح كونه محسناً إلى من يعلم أنه يؤمن ، فكذلك إلى من يعلم أنه يكفر .

(١) من أصول العترة أنه يجب على الله سبحانه ترك ما هو قبيح في العقل ، وقد أشكل على هذا الأصل تكليفه تعالى الكافر ؛ لأنه إضرار به من جهة أنه لإلزام أعمال شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم ، ولا خفاء في أن مثله يوجب ، بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تنحصر . والمؤلف يعني بدفع هذا الإشكال ويطلب أياً لطالب لأنه إذا لم يدفع يهدم أصلاً جليلاً من أصولهم . ويدور دفعه على أن تكليف الكافر قصد به تعريضه للثواب بعد التمسكين له ولإثباته أسباب القدرة . ويزيف السعد في شرح المقاصد (١١٧ / ٢) - هذا الرد بقوله : « وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمسكين - أي جملة في معرض الثواب وتمكننا من اكتسابه - إنما يحسن إذا لم يعلم قطعاً أنه لا يكتسب الثواب ، وأن استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متفياً لولا هذا التكليف » .

فإن قيل : إنكم إذا لم تعتبروا في حُسن الفعل بِحُسنه وصورته ، فكيف حكمتم بـ أن حُسن أحد هذين التكليفين يوجب حُسن / الآخر. وهَلَّا جاز أن يَخْتَلِفَا في الحُسن والقُبْح ، وإن استويا في الجِنس والصورة ؟

قيل له : لم نعتبر فيما قَدَّمناه بِالْجِنس والصورة ، اسكنَّا ذكرناهما ، وذكرنا الوجه الذى وقعا عليه ، والوجه الذى قَصَدَ الفاعل بهما إليه ، وكلّ فَعْلَيْن استويا في هذه الوجوه وَثَبَتَ حُسن أحدهما وجب حُسن الآخر ، إذا لم يتعلّق حُسنهما وقُبْحهما بكونهما مَصْاحبة في أمر غيره ، أو مَفْسدة في أمرٍ سواه .

فإن قيل : هَلَّا قلّم : إن الموجِبَ لحُسن تكليف من يعلم أنه يؤمن هو اختياره للإيمان وانتفاعه بذلك ، فتى انفق بالتكليف وقوع الإيمان حُسن ، وليس كذلك حال التكليف للآخر .

قيل له : قد بينّا من قبل أن وقوع إيمانه لا يكون مقتضيا لحُسن تكليفه ، وبينّا أن العلم بأنه يؤمن لا يكون وجها لحُسنه ، وذلك يُبطل ماسألت عنه ، ويُبطل اعتبار الشاهد أيضا .

فإن قيل : هَلَّا قلّم : إن تكليف من يعلم أنه يكفر لم يقع على الوجه الذى وقع عليه تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ من حيث كُتِفَ وهو عالم بأن المكلف يكفر ويستضيرّ بالتكليف ولا ينتفع به . ويكون ذلك وجها لقُبْحه ، فلذلك فرقنا بين الأمرين .

قيل له : قد بينّا من قبل أن علمه — تعالى — بأنه يكفر لا يقتضى قُبْحه ، وأنه بمنزلة غَلْبة الظنّ في الشاهد . وتخصّينا القول فيه ؛ فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : إن هذه الدلالة لا بُدّ من أن ترجع إلى الدلالة التى اعتمدتم عليها من قبل ؛ وهو قولكم : إنه قد عرّضه لمنزلة عظيمة لا ينالها إلّا به ، مع انتفاء / وجوه القُبْح

عنه ، ولا بُدَّ في بيان أصله من الرجوع إلى مثل الشاهد الذي رجعت في الدلائل الأولى إليه .

قيل له : لا يمتنع في الدليلين أن يكون أصلهما متفقاً ، ويكون الجواب عن السؤال الذي يورد عليهما غير مختلف ، ولا يخرج كل واحد منهما من أن يكون دليلاً . فنحن في الدليل المتقدم اعتبرنا حال التكليف وبيّنا وجه الحسن فيه ، وانتفاء وجوه القبح عنه ، وحملناه على تعريض الغير للمنافع في الشاهد ، وإن كان المعلوم أنه لا يتعرض لها . وفي هذا الدليل اعتمدنا على فعل له - تعالى - قد ثبت حسنه ، وبيّنا أن سبيل تكليف من يعلم أنه يكفر سبيله . وإن كان قد يصح أن يوضح ذلك بذكر الشاهد . فكيف يصح القول بأن أحدهما هو الآخر . لسكنهما وإن اختلفا - كما ترى - فإن طريقتهما وموضوعهما ، يتقارب وكذلك طريقة ردهما إلى الشاهد . فقد يصح من هذا الوجه أن يُجمع بينهما ، وأن يوضح أحدهما بالآخر ، ويصح أن يفرز أحدهما عن الآخر .

طريقة أخرى

وقد استدل على ذلك بأن الفعل لا يجوز أن يتأخر وجه حسنه أو قبحه عن حال وجوده وحدوثه ؛ كما لا يصح في معلول العلة أن يتأخر عن العلة ؛ لأن جهة ^(١) القبح والحسن في أنهما تقتضيان كون الفعل حسناً أو قبيحاً بمنزلة العلة في إيجابها للمعلول . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أن التكليف في الحال قد وقع ، والمعلوم أنه يكفر على الحد الذي يقع لو كان المعلوم أنه يؤمن ، فلا ^(٢) / بينهما إلا وجود الإيمان في أحد التكليفين من بعد ، [و ^(٣)] وجود الكفر في الآخر من بعد ، وذلك متأخر عن حال التكليف ،

(١) كان الأصل : « جهتي » بالثنية . أو السلام على تقدير : « وجهة الحسن » .

(٢) أي فلا فصل ولا فرق بينهما . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

فلا يصح أن يقتضى قبجه أو حسنه ، فيجب أن يكون المؤثر في حسنه أو قبجه ما يحصل في حال الفعل ، وذلك يقتضى حسن هذا التكليف .

وليس لأحد أن يقول : أليس الضرر قد يحسن عندكم إذا استجاب به منفعة ، أو دُفع به مضرة ، وذلك متأخر عندكم عن حال وجوده . فهلاً قلتم بمثله في التكليف ؟
وذلك لأن الضرر إنما تستجلب به المنفعة إنما حصلت المنفعة ، وتُستدفع به المضرة^(١) اندفعت ، فهو في حال وقوعه حدث على وجه يقتضى حسنه ، وإن كان لذلك الوجه تعلق بأمر يحدث من بعد . وكذلك القول في سائر ما يُسأل عنه من هذا الجنس .

فإن قيل : ألسن تقولون : إنه متى ظن في الأثم منفعة ودفع مضرة حسن ، وإن لم يكن المعلوم أنه يؤدي إلى منفعة أو دفع مضرة ؛ فيجب أن يكون حسنه في هذا الوجه هو لأجل الظن ، وأن يجب مثله في العلم .

قيل له : إن الظن قد يكون وجهاً لحسن الفعل ؛ لأنه لا يمكن أن يجعل وجه حسنه وقوعه على الحد الذي تناوله الظن ؛ لأنه قد لا يقع على ذلك الوجه ، ويكون حسناً مع ذلك ، وليس كذلك إذا علم من حاله أنه يقع على وجه مخصوص ؛ لأن حصول اليقين بذلك من حاله يقتضى أنه إنما حسن لوقوعه كذلك .

فإن قيل : فهلاً قلتم : إن تسكليف من يعلم أنه يس كفر إنما يقبح لأنه يؤدي إلى مضرة ، وذلك معلوم من حاله على حسب ما ذكرتموه في الأثم .

قيل له : إن الفعل لا يكون مؤدياً إلى غيره إلا على وجوه معقولة . منها أن يعلم أن ذلك الغير يجب عليه أو يستحق به أو يحصل عنده بالعادة ، فيكون كالموجب عنه . فأمّا إذا عرى من كل ذلك لم يجر أن يقال : إنه يؤدي إليه . وقد علمنا أن التكليف نفسه

(١) في الأصل : « ولا » .

لا يؤدى إلى العقاب ، وإنما يستحقه بسوء اختياره وبفعل مبتدأ يستحقه ، وإن كان ذلك الفعل لا يصحح إلا بعد تقدمه . فلا يصح أن يقال : إن التكليف قد أدى إليه فيجعل وجهاً لقبحه .

فإن قال : إنه كما لا يؤدى إلى المضرة فإنه لا يؤدى إلى المنفعة ، فلماذا حكمت بحسنه؟ قيل له : إن الأمر كما ذكرته ؛ لكنه لما صح أن يختار عنده ما يؤدى إلى منفعة ويختار عنده ما يؤدى إلى مضرة ، وإنما يحصل تعريضاً لأحدهما دون الآخر بقصد الفاعل وإرادته ، فحتى قصد أن يعرض به لمنفعة صار كأنه لا يصلح إلا له . فذلك بطل القول بأن التكليف قبيح ؛ لأنه يؤدى إلى مضرة . وكما لا يجوز أن يقال في تقديم الطعام إلى الجائع الذى يستحق الدم بتركه أكله وردّه : إنه يؤدى إلى مضرة فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قال : ألسن تقولون : لو علم - تعالى - أن تكليفه زيداً مفسدة فى تكليف غيره كان قبيح منه - تعالى - أن يفعله ، من حيث علم ذلك من حاله ، فهلا قلتم بمثله فى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؟

قيل له : إنه إذا علم - تعالى - أنه مفسدة فقد علم أنه مؤد إلى قبيح من حيث يختار عنده لا محالة ، مع أنه لولاه لما / اختار ، وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه غير مؤد إلى عقاب ؛ من حيث يختار عنده مالولاه كان لا يختاره ويختار الصلاح بدلا منه ، فلا اعتراض به عليه لا يصح .

وكذلك القول إن سألوا عنه - تعالى - : لو علم أنه لا يمكن المكلف أولاً بثبته إن^(١) أطاع ، إلى غير ذلك من المسائل . فيجب أن يسلك فى إسقاطها هذه الطريقة .

(١) فى الأصل : « وإن » .

وهذه الأسئلة^(١) هي أجود ما يذكر على هذه الدلالة ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون كون الفاعل عالما بما يؤدي الفعل إليه في حكم ما يقارنه من المعاني التي لها يحسن أو يقيح، فإذا جاز أن يكون حال العالم يؤثر^(٢) في وقوع الاعتقاد علما، ووقوع الفعل محكما فملا جاز أن يكون مقتضيا لكون الفعل حسنا أو قبيحا ، لا لأن الفعل يحصل حسنا بكونه - تعالى - عالما - بذاته - بما سيكون في المستقبل ، لكنه متى كان عالما بذلك من حاله اقتضى ذلك وقوعه على بعض الوجوه ، فيقيح لذلك أو يحسن . فلا بد عند هذا التكليف من الرجوع في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى ما قدّمناه .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إنما يحسن ذلك - وإن كان المعلوم أن المكلف يستفهم باختباره الكفر الذي لولا التكليف لما صح أن يختار - من حيث كان فيه صلاح لغيره ، ويعلم - تعالى - أنه إن لم يكلفه فسد ذلك الغير ، فلا يجوز أن يقطع عنه هذا التكليف . ويحسن فعله لأجله ، لأنه ليس بظلم فيحكم بتقييده على كل حال ؛ وإنما يحكم^(٣) إذا لم يصلح به غيره ؛ لأنه عبث من حيث كان الغرض لا يقع به ، فإذا اختص بما ذكرناه مما يوجب ثبوت معنى فيه فيجب القضاء بحسنه .

وهذا بعيد ؛ لأننا قد بينّا - فيما تقدم - أنه ليس بعيب فيقال : متى حصل فيه معنى يحسن .

وقد بينّا أنه لو قبح لقيح للمضرة^(٤) التي يستحقها المكلف ، وأنه لو قبح ذلك لما صح أن يحسن وإن آمن الخلق العظيم عنده ؛ لأن المنفعة إنما تكافي المضرة متى تعافى

(١) جمع سؤال ، وهو لغة في السؤال ؛ كما في اللسان . وقد سبق التطبيق على هذا .

(٢) أي يحكم بقبحه .

(٣) في الأصل : « مؤثر » .

(٤) في الأصل : « المضرة » .

بحي واحد ، وأما في حَيِّين فذلك لا يصحّ فيهما . وقد تقصينا ذلك من قبل ، وبينّا أنه قد حصل في هذا التكليف الوجه الذي يمتنع من كونه عبثاً .

فإذا صحّ ذلك بطل التعلّق بهذه الطريقة ؛ لأنها مبنية على أن هذا التكليف عبث ، فإذا أرينا سقوط ذلك فيجب فساد التعلّق بها . وقد بينّا ما يلزم هذا القائل من الشناعة التي هَرَبَ ممّا دونها ؛ لأنه يجب لو علم أن عند ألف ألف رجل مكلف مع العلم بأنها تكفر يؤمن رجل واحد فيما كلّف أو في بعضه أن يحسن تكليفهم ، وقد بينّا من قبل أن العبث هو كلّ فعل يقع من القاصد لا لغرض . فأما إذا فعله لغرض وجب النظر فيه : هل يقبح أو يحسن من وجه آخر . ولذلك لم يلزم من قال : إنه - تعالى - بإعاقب من لا يستحقّ العقاب القول بأن ذلك عبث ، بل ألزمناه القول بأنه ظلم . وإنما نتّسع في بعض المواضع ، فنصف كل قبيح يقع منه - تعالى - بأنه عبث من / حيث كان سبحانه - لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ، فيصير ما يقع منه لو كان قبيحاً في حكم ما لا غرض لفاعله فيه .

فالاتّخاذ على هذه الطريقة يبعد ؛ إلا أن يقصد التعلّق به ^(١) دفع قول من يعترض فيقول : إن تكليفه - تعالى - من يعلم أنه يكفر عبث ، فلذلك قبح ، فيقول له : إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره وخرج بذلك من كونه عبثاً فيجب أن يحكم بحسنه ، فيقرب التعلّق به . فأما أن يجعل ذلك هو العلّة في حسنه فلا يصحّ ؛ لما بينناه .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إذا لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن من توافي ^(٢) بالكفر

(١) كذا والناسب « بها » أي الطريقة ، وقد يكون المراد : التعلّق بالاتّخاذ .

(٢) أي توافي على الكفر .

يخرج من صُلبه مَنْ يعلم أنه يؤمن من الأنبياء والصالحين ، ولم يُجزَ في حكمته أن يقتطعهم
عن التكليف ، ويقتطع الأُمَمَ عن الشرائع التي يؤدونها إليهم ، فيجب القضاء بحسن
تكليفهم ، وإن كان المعلوم أنهم يكفرون .

وهذا يقارب الأول في أنه يمكن أن يدفع به قول مَنْ نسب التكليف إلى كونه عبثاً ،
فيبين بهذا الوجه أن فيه معنى يخرج به من كونه عبثاً ، فأما أن يمكن أن يجعل مقتضيا
لحسنه في الحقيقة ، أو دافعا لقول مَنْ ينكر حسنه من حيث كان ضررا ، أو من حيث
كان المكلف يعلم أنه يستضر بهذا التكليف ولا يختار ما يؤدبه إلى منفعة فبعيد .

فإن قال : إن الحكمة تقتضي تكليفه ؛ من حيث يجب عليه - تعالى - أن يخاف
ويكلف من يخرج من صُلبه من الأنبياء والصالحين ، وذلك / واضح في خروجه من
كونه عبثاً وقيحا .

قيل له : إنه لا يجب عندنا خلق مَنْ يعلم أنه يؤمن ، ولا تكليفه ، على ما سنبينه
من بعد ، فلا يجب أن يكلف مَنْ المعلوم أنه يكفر لهذه العلة .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يخلقهم من غير أن يخرجوا من صلبه : لأنه تعالى
هو الذي يخلق الأولاد والأرحام ، فهو جائز أن يخلقهم على غير هذا الوجه ؛ كما خلق
أول الخلق على هذا الوجه ؛ فيجب - إن لزم تكليفهم وخلقهم - أن يُخلقوا من غير
أن يحصل أمر يجري تجرى العبث ؛ لأن العبث إنما يخرج من كونه عبثاً بأمر لولاه لا
حصل ، فأما إذا حصل ذلك المعنى مع فقدده فلا وجه لفعله . ولذلك قلنا : إنه لا يحسن ماله
- تعالى - أن يُمرض للعوض فقط . فإذا صح ذلك ثبت أن ما ذكره من الوجه مما يصح أن
يبتدأ به من دون هذا التكليف ، وأنه إذا كان كذلك لم يخرج من كونه عبثاً . فأما أن
يخرج بذلك من كونه ظاهراً فلا يصح ؛ لأن ما يختص به أولاده من المنافع المستحقة بالاعتماد
لا يخرج من كونه مضروراً بالتكليف الذي علم أنه يكفر فيه . ومتى قالوا : إن هذا

التكليف ليس بضرر ، بل هو في حكم المنفعة ، قيل لهم : فيجب أن يحسن ، علم من حاله أن يخرج من صلبه أنبياء ، أو لم يعلم ذلك من حاله .

طريقة أخرى

وقد تعلق بعضهم بما يقارب ما قدّمناه فقال : إنه - تعالى - إذا علم أن من توافى بالكفر / لولاه لما صحّ تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ لحاجتهم إلى مهلة وبقاء وغذاء ١٦١ ولباس ودواء . فإذا علم أن من ينسب إلى هذه الأمور لا بدّ من كونه عاقلاً ، والعاقِل لا بدّ من أن يكلف في دار المحنة ، فلا بدّ من أن يكلف ، وإن علم أنه يكفر ، وإلا بطل التكليف أصلاً فيه وفيمن يعلم أنه يؤمن .

وهذا يبطل بما قدّمناه ؛ ألا أن يدفع به قول من نسب هذا التكليف إلى أنه عبث ، وإن كان ذلك بعيد أيضاً ؛ لأن جميع ما قاله قد يصحّ منه - تعالى - أن يخلقه للكلف ، وإن لم يخلق من يعلم أنه يكفر . وقد يصحّ أن يخلق من لا يبلغه حدّ التكليف ، فتحصل به هذه الأمور ، ولا يكلف ؟ وقد يجوز أن يجعله عاقلاً على بعض الوجوه وإن لم يكلف أصلاً ؛ للإلجاء وغيره - على ما نبينه - فيفعل ما يتفدّى به المكلفون الذين يعلم أنهم يؤمنون . وذلك يبيّن أنه لا يصحّ لهم التعلّق بهذا الوجه والوجه الأول في إبطال القول بأن هذا التكليف عبث ، كما يمكن ذلك لمن يعتلّ بأنه - سبحانه - قد علم أن قوماً من المكلفين لا يؤمنون إلا عند هذا التكليف ، وإن كنا قد بينّا فساد الجميع .

فأما التعلّق بذلك في بيان وجه حسنه أو إخراجه من كونه قبيحاً لأنه ضرر ، ولأن المكلف يعلم أنه يختار المضرة فلا يصحّ . ويجب الرجوع فيه إلى ما اعتمدناه له .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أن التكليف لو قُبِحَ إلّا أن يعلم أن المكلف / يؤمن ويقبل ،
لوجب أن يكون قبوله وفعله الإيمان هو الذي جعل التكليف حسنا ونعمة ؛ لأنه
لولا لقبُح ، ولأجله يحسن ويكون إحسانا ؛ ولو كان كذلك لكان العبد بأن يكون
في حكم النعم على مكلفه - من حيث صير فعله إحسانا وصيره مستحقا للشكر - أولى أن
يكون المكلف منعمًا عليه ، ولتناقض ذلك من حيث صير فعله ^(١) يؤدى إلى ألا يكون
تكليفه - تعالى - نعمة إلّا بالقبول ، وقبوله لا يصح إلا وهو نعمة ، ويؤدى إلى ألا يصح
منه - تعالى - أن ينعم على وجه يفرد به ، ولا يحتاج في كونه منعمًا إلى غيره . وقد
علمنا فساد ذلك . فإذا بطل ذلك وجب حُسن التكليف ، كان للعلوم أن المكلف
يؤمن أو يكفر . وهذا إن أمكن التعلّق به فإتّما يمكن في إبطال القول بأن التكليف
إنما يحسن لأن المكلف يؤمن ، فأما إذا قال القائل : إنما يحسن لأنه - تعالى - عالم بأنه
يؤمن ، أو قال : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح لأنه يكفر ، أو لأن المكلف يعلم
من حاله أنه يكفر فيصير كونه عالمًا بذلك يقتضى وقوعه على وجه يقبح عليه ، فدفعه بما
أورده لا يصح أصلا ، ولا يمكن أن يُتعلّق به فيما قدّمناه أيضا ؛ لأن لقائل أن يقول :
لا يصير حسنا بإيمانه ، لكنه يكشف ^(٢) على أنه وقع في الابتداء حسنا ؛ كما أنه - تعالى -
إذا دلّ على أن زيدا يؤمن أو أخبر بذلك من حاله ، فإيمانه يكشف عن أن الخبر وقع
صدقا ، ولم يجب أن يكون حسنا بإيمانه ، حتى يكون هو الممدوح على الصدق دون
القديم - تعالى - فكذلك القول في التكليف .

(١) في الأصل كتب خط على « فعله » كأنه علامة الضرب على اللفظ وسبق التلم إليه ، وقد يكون
القصد الضرب على « صير فعله » فيكون الأصل : « من حيث يؤدى »
(٢) أى يكشف لإيمانه . وقد ضمن الكشف معنى الدلالة فعدها بعل .

وليس له أن يقول : إنَّ / الخبَر يصير صدقاً بإيمانه ، ولولاه لكان الواقع من الخبر ١٦٢ كذباً وغيثاً لهذا الخبر ، وليس كذلك التكليف . وذلك أن هذه التفرقة بأن تقتضى أن الصدق لا يحسن إلا بإيمانه ، وأن الممدوح عليه المؤمن أولى من أن يقال بمثله في التكليف الذى قد يجوز أن يقع على الوجه الذى وقع عليه ، ولا يقع الإيمان من المكلف .
وبعد ، فإن وجه الجمع بين الأمرين لا يسقط بهذه التفرقة ؛ لأنه لولا الإيمان لم يكن هذا الخبر أصلاً ، ولا كان صدقاً ؛ كما لولا الإيمان لم يقع هذا التكليف حسناً .
فيجب إن أثر في حسن التكليف أن يكون مؤثراً في حسن الخبر الذى لأجله يقبح ويحسن جميعاً .

فإن قيل : إن الخبر إنما يحسن لأن المعلوم أن محبته يقع ، لأن وجود محبته علة في حسنه ،^(١) أو لأن المكلف لا يوصف بأنه عالم بأن المكلف يكفر .
وبعد ، فقد ثبت أن الفعل قد يستحق به الثواب إذا كان المعلوم أن الغير يفتنع به ،
ويزيد ثوابه لكثرته انتفاع الغير به ، وعلى هذا الوجه حملنا قوله^(٢) - صلى الله عليه وسلم - : مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا ، فإذا صح ذلك لم يمنع أن يقال في المكلف : إن قبوله يقتضى وقوع التكليف على وجه يكون نعمة أو على وجه عظيم . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - إن الإيمان نعمة من الله من حيث لم يصل إليه إلا بأمور من قبلة - تعالى - قصد بها وصوله إلى الثواب .

(١) هذا الكلام غير متصل بما قبله . ويبدو أن هنا سقطاً ، والأصل ما معناه : قيل : إن التكليف هنا يحسن لأن المعلوم أن المكلف يؤمن لا أن الإيمان علة في حسنه ، أو لأن المكلف إلخ .

(٢) هذا من حديث رواه مسلم والنسائي وابن ماجه والترمذى ؛ كما في الترغيب والترهيب للذهبي في الترغيب في البداهة بالمير ليست به ، والترهيب من البداهة بالشر خوف أن يستتبه ، وهو في أوائل الجزء الأول .

وبعد ، فإذا صحّ القول بأن الضرر ظلم إذا علم أنه يؤدي إلى مضرة ، وإن لم يكن وجه كونها^(١) ظلماً حصول تلك المضرة في المستقبل ، فكذلك يصحّ خروجه من كونه ظلماً إلى أن يكون حسناً من حيث يحصل عنده / منفعة ولا يكون حصولها موجباً لحسنه ، بل يكون في الحال حسناً من حيث علم ذلك من حاله ، فكذلك القول في التكليف . وذلك يبطل مانعاً به هذا المستدل .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو لم يحسن تكليف من يعلم - تعالى - أنه يتوالت بالكفر لوجب القطع على أن كل مكلف بوافي آخره بالإيمان ، ولو كان كذلك أوجب كونه مُعَرَّى بالمعاصي ، لعلمه أنه وإن بلغ فيها الأمان فلا بُدَّ أن يبقى حتى يؤمن ؛ وإلا لم يكن ليكلف أصلاً وهذا يدعو إلى المعاصي ويُغري بها ، فإذا بطل ذلك وجب القول بأن المكلف يجوز أن يموت على كفر ، وعلى إيمان .

وهذا لا يصح ؛ لأن لقائل أن يقول : إنما أظعنُ بتكليف مَنْ يعلم أنه يكفر في إثبات الصانع أولاً ، أو في إثباته واحداً ، لا ثانياً معه بفعل القبيح ، أو في كونه حكماً ، فكيف يصحّ أن تدفعوا قولي بأن تثبتوا أن إثبات هذا التكليف يكون إغراء بالمعاصي ، أو ليس ذلك منكم مؤكّداً لسؤالي ؛ لأنني أقول : إن كان هذا إغراء فيجب قبحه ، وإن لم يكن إغراء فيجب أيضاً قبحه ؛ من حيث كان تكليفاً لمن يعلم أنه يكفر ، وإنما يجب أن تدفعوا كلامي بأن تثبتوا أن هذا التكليف يحسن ، لا بأن تقولوا : إنه لو لم يقع على هذا الوجه لكان إغراء بالمعاصي .

فإن قلتم : إنما يبطل قولك لأنه يؤدي إلى قبح تكليف من يعلم أنه يؤمن أيضاً ؛

(١) أي كون الضرر ، وأنه لتأويله بالهزيمة أو نحو هذا .

لأنه يجب أن يعلم أن يوافي بالإيمان ، فيدعوه ذلك إلى اختيار المعاصي والإقدام على ما شاء منها .

١٦٣ قيل لكم : لوصح ماقلتموه في ذلك لم تخرجوا / من أن تكونوا عادلين عن جواب مسألتي ؛ لأن وجه حسن هذا التكليف لا يظهر من حيث لو لم نقل بحسنه لوجب قبح سائر التكليف ، بل يجب أن يبين وجه حسنه بأمر يخصه . وإلا فلي أن أقول : لو كان وجود هذا التكليف الذي أُدعى أنه قبيح هو الذي يقتضى حسن سائر التكليف ، ويخرج المكلف من كونه أغرى^(١) بالمعصية فيجب^(٢) قبح جميعه ؛ لأن ما لا يثبت إلا بثبوت أمر آخر قبيح يجب القضاء بقبحه .

وبعد فقد بينّا أن الأنبياء - عليهم السلام - لا يقع منهم كبائر ، ويعلمون ذلك من حاله^(٣) كما نعلمه ، ولم يوجب ذلك كونهم مغرّين بالمعاصي ؛ لأنه^(٤) إذا لم يجب فيمن نعلم في كل حال أنه لا يكفر ولا يفسق أن يكون مغرّياً فبالأ^(٥) يجب ذلك فيمن نعلم أنه سيئوب في آخر عمره ، ويؤمن أولى .

وليس هذا من قولنا : إن تعريف^(٦) الصغائر إغراء ؛ لأن العلة في ذلك غير معتد بها ؛ لأنه لا ضرر يستحقه عليها . وليس كذلك حال من عرّف أنه يبقى إلى أن يؤمن ؛ لأنه بارتكاب ما يرتكبه من الكبائر لا يخرج من أن يكون مُدْخِلاً نَفْسَهُ في عقاب معتد

(١) في الأصل : « اغرا » . (٢) جواب لو . والأولى : « لوجب » .

(٣) كذا ، وكان الأصل : « حلهم » . (٤) لو كان مكاتباً واد العطف كان أدب

(٥) الأسوغ : « فألا » .

(٦) جاء قوله تعالى في سورة النساء : (إن تجدوا كبائر ما نهون عنه تكفروا عنكم سيئاتكم) والسيئات هي الصغائر من الذنوب . وقد ضمت هذه الآية غفران الصغائر باجتناب الكبائر ، فرأى فريق من العلماء أن الواجب إخفاء الصغائر وعدم الإبانة عنها لئلا يبتلى كل ذنب بعملاً للكبيرة والصغيرة فيسكون ذلك زاجراً عن الإقدام عليه ، أما البيان فهو إغراء بالصغائر إذ يكون على ثقة بغفرانها عند اجتناب الكبائر . قالوا : ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وإيلة الفدر في ليالي رمضان وساعة الإجابة في ساعات الجمعة . وانظر تفسير الفخر الرازي في الآية السابقة .

به ، فعلمه بذلك يخرج به من كونه مغرّى ، وليس هذا من تعريفه - تعالى - أنه يغفر
الكبائر لو عرّف ذلك بسبيل^(١) ؛ لأن تعريف ذلك يقتضى أن الكبير كالصغير في أنه
لا يستحقّ به مضرة البتّة ، فلذلك دخل في باب الإغراء . وليس كذلك إذا علم أنه سيؤمّن
في آخر عمره .

على أن قائلنا لو قال : إن المكلف يجب أن يعلم أن المكلف سيؤمّن لا محالة حتى يحسن
تسكينه ، والمكلف لا يجب أن يعلم ذلك ، بل يجب أن يشكّ فيه ؛ لأنه كالأدليل
يقتضى قبحه فلا دليل يقتضى حسنه لم يمكن دفع هذا الكلام / بالتعاقب بالإغراء . فلو قال :
إنه - تعالى - بكلفه ، ولا يُحْطَرُّ بباله في وقت مواجهة المعاصي هذا الباب لكيلا يكون
مغرّى لم يمكنه دفعه بما قاله . فكلّ ذلك يوهن هذا الكلام ، وإن كان لا يبعد أن يتعلّق
به على وجه أن يقال : لو علم كلّ مكلف ، أو ذلك على أنه سيؤمّن آخر ، وقد ثبت أنه
- تعالى - حكيم ، وأن في المكلفين من يعلم من حاله أن علمه بذلك يغري بالمعاصي لوجب
ألا يكلف الكلّ أو البعض ؛ لأنه لا يمكن أن يدفع أن ذلك يكون إغراء للبعض
وإن لم يكن إغراء للجميع ، فيكون الكلام قريبا ، وإن لم ينكشف به وجه الحكمة
في تسكين من يعلم أنه يكفر .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو قبح تسكين من يعلم أنه يكفر لم يكن بعض التسكين
بذلك أولى من بعض ، فكان يجب أن يعلم المكلف إذا عزم على كفر^(٢) وفسق أنه
إما أن يمنع منه ، أو يُحْتَرَم^(٣) دونه ، وهذا يناجته إلى ألا يفعل القبيح ولا يريده ،
والإلجاء يزيل التسكين أصلا ، فيجب حُسن تسكين من يعلم أنه يكفر ويفسق .

(١) في الأصل : « سبيل » .

(٢) لعلمه في الأصل : « أو » والفسق بالمعاصي غير الكفر .

(٣) أى يتوق ، يقال : أخترته الذبة : أخذته .

لتحصل التتالية ونزول الإلجاء ، فيصح التكليف . وقد تعلق شيخنا أبو علي - رحمه الله - بذلك في إبطال قول المجبرة : إنه - تعالى - إذا علم وقوع الشيء من العبد ولم يمنع منه فيجب كونه مريداً له ، وما أراده لا بد من أن يقع ، بأن قال : كان يجب أن يكون العبد مُلجأً إلى أفعاله التي لم يمنع منها ، وإلى ألا يفعل ما لم يرد منه .

وهذا يبطل بقرب مما قدمناه ؛ لأن لقائل أن يقول : وما في كون هذا التكليف مؤدياً إلى الإلجاء ما يجب حسنه ، بل ذلك بأن يوجب قبح التكليف كله من حيث يقع على وجه الإلجاء أولى ، ولأن ذلك لا يكشف عن وجه الحكمة فيه ، ولا يبين فساد ادعائهم ^(١) لحصول وجه القبح فيه ، فالتعلق به ببعد . إلا أن / يُبنى على أنه - تعالى - قد ثبت كونه واحداً ، وأنه حكيم ، وأنه قد كلف على وجه يحسن ، ولو قلنا : بقبح تكليف من يعلم أنه بكفر لاقتضى قبح كل تكليف ، وقد علمنا حسنه من حيث فعله - تعالى - ، أو من حيث يؤدي إلى المنافع ، فما أوجب قبحه يجب فساده ليصح ذلك ، وإن قرب ممّا قدمناه : من أنه - تعالى - إذا ثبت أنه قد كلف من يعلم أنه بكفر ، وقد ثبت حكمته ، فيجب أن يكون ذلك حسناً وإن لم يبين وجه حسنه .

وبعد ، فإنه بالأبـ كلف الشيء لا يصير مُلجأً إلى ألا يفعله ، ولا بأن يعلم بالدليل ألا يقع منها باختيارنا ^(٢) ؛ لأن أسباب الإلجاء معقولة ، وليست في هذه الأمور حاصلة .

طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه - سبحانه - لا تجوز عليه المحاباة ، وحكمه مع جميع العباد (حكم ^(٣) واحد) فلا يجوز أن يعرض بعضهم للمنافع إلا ويصح أن يسوّى بينهم فيها ،

(١) أي ادعاء الفاضل بقبح تكليف الكافر .

(٢) في الأصل : « اختيارنا » .

(٣) في الأصل : « حكماً واحداً » .

وقد علمنا أن التسوية بين مَنْ المعلوم أنه يكفر وبين مَنْ المعلوم أنه يؤمن لا تحصل إلا بالتكليف ، فيجب أن يكلف الكلّ ، ولا يجوز أن يجب ذلك في الحكمة إلا وهو حسن ؛ لأنه لو لم يسوّ بينهم لوجب المحاباة أو إسقاط التكليف عن الكل .

وهذا بعيد . وذلك لأن التكليف غير واجب ، فلنقاتل أن يقول : إنه - تعالى - يكلف من يعلم أنه يؤمن تفضلاً ، ومَنْ المعلوم أنه يكفر لا يكلفه أصلاً ؛ لأنه يقبح ، ولا يجب بذلك كونه محابياً ؛ لأن مَنْ يقول في أمثال ذلك : إنه محاباة إنما يقوله فيما لولا كونه محاباة لحسن دون ما يقبح لوجه آخر ، فيجب أن يدلّ أولاً على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، ثم يقال : لو لم يفعل ذلك / لكان محابياً . على أن المحاباة عندنا ليست من هذا الباب . ولا يمتنع أن يفعل - تعالى - ببعض عبده من الإحسان والتفضل ما لا يفعله بغيره ، ويفعل به من إسقاط العقاب ما لا يفعله لغيره ، ولا يكون بذلك محابياً ، على ما نبينه من بعد .

وبعد ، فإن لقائل أن يقول : إن كان متى لم يكلف من يعلم أنه يكفر يكون محابياً بتكليف من يعلم أنه يؤمن ، وإذا كلفه يسكون فاعلاً لفعل قبيح فيجب ألا يكلف أحداً أصلاً ؛ لنزول المحاباة ويخرج من كونه فاعلاً فعلاً قبيحاً ، فلا بدّ عند هذا القول من أن يبين حسن هذا التكليف ، وفي ذلك رجوع إلى غير هذه الدلالة .

طريقة أخرى

وقال بعضهم : قد ثبت في الشاهد أنه يحسن اتخاذ الآلات والأطعمة والكسوة وغيرها مما ينتفع به ، وتصحّ معه الأفعال ، وقد علمنا أنه يحسن اتخاذ ذلك وإصلاحه ، وإن علم أنه قد ينتفع به مَنْ يعصى ويسمى في القبايح ، كما قد ينتفع به مَنْ يطيع ويسمى

في المباحات ، وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يحسن منه - تعالى - تمكين المكافئين وتكليفهم ، وإن علم أن بعضهم يكفر .

وهذا يبعد ؛ لأن متخذ الآلات وغيرها فيما بيننا يفعله لمنافعه أو دفع المضار عن نفسه ، فحتى أمل منه ذلك حسن منه أن يفعله ، ولا مُعتَبَر فيما يفعله بانتفاع الغير به أو الأُبتِنَع ؛ لأن اختيار غيره للانتفاع بذلك أو خلافه لا يؤثران في حصول الغرض له على وجه يقتضى حسن تكليفه ^(١) ، سيما وليس فعله بموجب للقبيح الذي فعله غيره ، وإنما يختاره ذلك الغير ، ولا هو مكلف له ولا أمر ، بل تحصيله للآلة باختياره / ١٦٥
وتصرفه فيها كمثل ^(٢) فكيف يقال : إن اتخاذ هذه الآلات يقبح ممن يرجو بها المنافع ودفع المضار ، وليس كذلك حال التكليف ، لأنه - تعالى - وإن مكَّنه فقد ألزَّمه فعلُ الطاعة واجتناب المعصية ؛ فإذا علم أنه لا بدَّ من أن يُقدم على المعصية التي تؤذيه إلى النار ، فيجب أن يكون في حكم الحامل ^(٣) له على ذلك والموقع له فيه ، فيخالف من هذا الوجه مأمَّله به ، وبوافق في الشاهد أن يعطى الوالدُ ولده سيفًا ، مع علمه بأنه يقتل نفسه ، ويأمره أن ينتفع به ؛ لأن ذلك تمكين وتكليف من قِبَل الوالد ؛ كما أن تكليفه - تعالى - وتمكينه من يعلم أنه يكفر من قِبَله ، فإذا أورد هذا الكلام على المستدلِّ الجاه إلى الرجوع في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى غير هذه الطريقة .

يبين ما قلناه أن متخذ الآلات لا يقصد باتخاذها إلا انتفاعه دون فعل يقع من الغير فسواء وقع منه فعل أم لم يقع أو اختار الحسن أو القبيح في أنه لا يؤثر في حال من اتَّخَذه وباعه ، خصوصاً إذا باعه ممن يجوز أن يطيع بها أو يستعملها في المباحات ، كما

(١) كذا ولا وجه لهذا هنا .

(٢) كذا . وقد يكون : « كئله » أو كمثل تصرفه أو نحو ذلك . وقد سبق له مثل هذا الأسلوب .

(٣) في الأصل : « الحامل » .

يجوز أن يعصى فيها ؛ فكيف يحمل عليه تكليفه - تعالى - زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛
إلا أن يرجع هذا المستدل إلى أن يقول : متى باع الآلة عليه فقد مكّنه من المعصية
والطاعة ، فحق حسن ذلك وإن علم أنه يعصى فكذلك القول في التكليف ، فيكون
رجوعا إلى ماقدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين التمكين بآلات بأجرة وغير أجرة ، وإن كان
الأولى أن يعتمد على التمكين ^(١) بها على جهة التفضل ؛ ليعكون مطابقا لتكليفه
- تعالى - من يعلم أنه يكفر ، وقد بينّا من قبل أنه لا يصح لهم التفرقة بين التمكين
فيما بيننا وتمكينه - تعالى - بأن أحدنا إذا مكّن بالآلة فإنما يتصرف فيها الممكّن
بأمور من قبله - تعالى - فلا ينفرد العبّد بتمكينه ، وليس كذلك حاله - تعالى - إذا
كفّ ، إلى غير ذلك من الفروق التي تذكر في هذا الباب ، وكشفنا الجواب عنها ،
فلا وجه لإعادتها .

طريقة أخرى

وقد قيل في ذلك : إذا ثبت أن كثيرا من القبيح لا يمكن فعله إلا مع العقل ؛ بل
[فعل ^(٢)] جميع القبائح على وجه يستحقّ الذمّ بها لا يصحّ إلا من العاقل ومع العقل ؛
فإذا ثبت ذلك فلو وجب قبح تكليف من توافى بالكفر ، وإن كان تكليفه وتمكينه
لم يوجب كفره لوجب قبح العقل ؛ لأن سائر القبائح على الوجه الذي ذكرناه لا يصحّ
إلا معه ، وكان ذلك يؤدّي إلى ألا يكون في الأفعال أوضاع من العقل ولا أقباح منه ،
وذلك بوجب ألا يحسن منه - تعالى - أن يفعل العقل ^(٣) أصلا ، وفي انتفاء العقل إبطال
الغرض في هذه المسألة وإبطال التكليف أصلا .

(١) كذا . والأولى : « التمكين » .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) في الأصل : « الفعل » وهو أضعف .

وهذا بعيد : لأن المخالف لم يقل : إن كل تمكين وكل تسكليف يقبح ، وإنما ادعى قبح ما يعلم أن الممكن بكفر عنده فله أن يقول : الذي يجب على قَوْد^(١) قولى أن أقول في عقل من المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه قبيح ؛ كما يقبح سائر وجوه التمكين فيه . فأمّا من يعلم من حاله أنه يؤمن ، أو علم من حاله أنه لا يكلف أصلا ، فممكنه بالعقل وغيرها^(٢) من الأفعال حسن .

وله أن يقول : إن الذى له ادعت قبح تسكليف من يعلم أنه يسكفر ، أنه وقع على وجه يقبح عليه ، وذلك الوجه هو أنه يؤذيه إلى مضارّ دائمة ، أو لأن المكلف علم أنه يتخار ما فيه عظمه وهلاكه ، ولم أقل بقبحه لأنه يقع القبيح عنده / بل لو وقع كل قبيح عنده على وجه لا يضره كان وجوده كعدمه . ولذلك قد يقع القبيح من الهيمّة التي لا عقل لها ؛ ومن العاقل الذى ليس بمكلف لفقد بعض شرائط التسكليف ، ولا يوجب ذلك قبح خلقهما وتمكينهما . فيجب أن يتشاغلوا في إسقاط قولى بهذا الموضع الخصوص .

وله أن يقول : إن العقل علم بالأشياء فمن حقه أن يكون حسنا ، والذى ادعى قبحه ما به يحصل مكلفا دون الأمور التي قد توجد ولا يكون مكلفا^(٣) .

وله أن يقول : إن العقل زاجر عن المعاصي ؛ لأنه إذا علم قبحها وما عليه فيها من الذم والعقاب كان ذلك زاجرا عن المعاصي ، وليس كذلك شهوة القبيح والتخايلة بينه وبين نيل المشتهى ، لأن ذلك يدعو إلى فعله فيجب أن يقبح منه - تعالى - خلق هذه الشهوة ، وإن حسن منه فعل العقل . وإنما يصلح أن يتعلّق بالعقل في إسقاط قول من يقول^(٤) : إن كل شيء يقع عنده القبيح ولولاه لم يقبح وقوعه فلا بد من كونه قبيحا ،

(١) أى على سياقه ومتضاه .

(٢) كذا والناسب : « غيره » .

(٣) كذا وكان الأصل : « مكلفا بها » .

(٤) في الأصل بعد هذا : « أن يقول » . وظاهر أنها زيادة من الناسخ .

فذكر له العقل النسقط به قوله إن اعترف بحسن العقل ، فأما إن خالف فيه أو تماق في قبح التكليف بغير هذا الوجه فالتماق في دفع قوله بذكر العقل لا يصح .

طريقة أخرى

وقيل في ذلك : لا يخلو من أن يعتبر في حسن التكليف بحاله ^(١) أو بحال المكلف . فإن ^(٢) كان المعتبر حال المكلف وأن ^(٣) يعلم أنه يؤمن حتى يحسن تكليفه ، ومتى كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه لوجب ^(٤) أن يحسن منه — تعالى — أن يأمره بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن ؛ لأن حال المكلف / الآن كحاله إذا أمره بالحسن في أنه في الحالين لا يختار إلا الحسن وإلا ما يؤديه إلى المنافع ، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون المعتبر في حسن التكليف بحاله . فمتى وقع تعريضا لمنفعة عظيمة لا تنال إلا به وجب حسنه ، كان المعلوم أن المكلف يؤمن أو يكفر .

وهذا بعيد ؛ لأن الأمر بالقبيح بقبح على كل حال ، فكذلك النهى عن الحسن . وله أن يقول : لا بد من اعتبار حال التكليف في الحسن ، وقد علمنا أنه يحسن متى كان أمرا يحسن له صفة زائدة على حسنه ، على ما نبينه من بعد ؛ ولا بد من حيث كان التكليف والأمر تعلق بالمكلف أن اعتبر حاله في حسن التكليف ؛ كما اعتبرتم أنتم حاله في ذلك ، وقلتم : متى كان الأمر بالحسن أمرا لمن لا يقدر ولمن يلحقه المنع ، ولمن لا تراخ علة في اللطف كان قبيحا ؛ كما يقبح إذا كان أمرا بالقبيح ، فلم تقتصروا في حسن التكليف على صفاته ، بل اعتبرتم فيه صفات المكلف ، فما الذي يمنع من أن اعتبر

(١) أى بحال التكليف . (٢) في الأصل : « وإن » .

(٣) في الأصل : « فإن » .

(٤) كذا في الأصل ، وجواب إن الشرطية لا يقرن باللام ، وإنما ذلك في جواب لو ، فسكان المؤن . حل إن على لو .

حال المكلف وأقول : إذا كان المعلوم أنه يكفر قبيح تكليفه ، ومتى لم يكن كذلك بحسن ؛ أرسلتم قد قلتم : لو علم - تعالى - من حال نفس التكليف - وإن كان أمرا بحسن وأمرًا لمن بطيع - أنه يكون مفسدة في تكليف غيره أنه لا يحسن ، واعتبرتم حال المكلف الذي لا يتعلق هذا^(١) التكليف به في حسن التكليف ، فبأن يجوز في اعتبار حال المكلف الذي نفس التكليف يتعلق به أولى .

وإنما يجوز أن نذكر هذا الكلام متى قال القائل : إن الغرض بالتكليف إذا كان للمكلف فيجب أن يعتبر في حسنه بحال المكلف فقط ، فيقال له عند ذلك : فيجب أن يتساوى حال أمره بالحسن والقبيح إذا / كان المعلوم أنه يؤمن على كل حال . ومتى رتب الكلام على هذا الوجه لم يكن نافع في بيان حسن تكليف من يعلم أنه يكفر أيضًا فكيف به إذا كانت الكلام مع من يدعى أنه يقبح ؛ لأن التكليف يعتبر بحسنه بحال المكلف ؛ كما قد يعتبر حسنه بأوصافه ؛ على ما بيناه . وهذا بين في سقوط هذه الطريقة .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك ؛ لو قبيح تكليف من يعلم أنه يكفر لم يحل القول فيه من وجهين : إما أن يقال : إن جميع ما فعل به من أنواع التمكين وغيرها يقبح ، أو يقال : إن الذي يقبح منها بعضها . ولا يصح أن يقال بالأول ؛ لأن الجميع لو قبيح لم يجوز أن يقع كل واحد منه منفردا عن صاحبه على الحد الذي يقع معه ويكون حسنا ، وقد علمنا أن كل واحد منفرد ويحسن . ولا يصح القول بالثاني لأنه لا واحد منها إلا وقد يوجد ولا يقبح بأن يضامه الآخر ، فلم صار بأن يقبح بعض مخصوص بأولى من قبح سائر ،

(١) في الأصل : « بهذا » .

فلم يبق إلا القول بأنه لا يقبح أصلا ، وهو الذى نقول به .

وهذا يبعد التعلق به ؛ لأن المخالف يقول : لا يحسن منه — تعالى — أن يريد منه الفعل ويأمره به ، ولا يحسن منه — تعالى — أن يجعله بكمال صفة المكلف ، فلا بد من إخلال ببعض الصفات كائنا ما كان ، لئلا يكون مكلفا مع العلم بأنه يكفر . ويقول : إن أذهب في هذا مذهبكم فيمن المعلوم من حاله أنه لو كلف كان تكليفه فسادا للغير فكل ما تقولون فيه فهو قولنا في هذه المسألة / .

وله أن يقول : إنه لا يمتنع فيما يحكم بقبحه أن يكون بعض ما يوجد منه قبها دون سائر من غير تخصيص وتعيين ؛ ألا ترى أنه لو فعل — تعالى — حياتين في جزء واحد أو موتين أو لو فعل فتناين لكان الواحد من ذلك يقبح من غير تعيين ؛ لأنه عبث . وكذلك لا يمتنع عندى القول بأن بعض الشروط الذى ^(١) يتكامل صفة المكلف معه يقبح من غير أن أخصص وأعين ، ولا يكون ذلك مفسدا لكلامى .

على أن شيخنا أبا هاشم — رحمه الله — قد قال : لو جعله — تعالى — بصفة المكلف ثم لم يكلفه لكان الأولى أن تكون شهوة القبيح قبيحة ؛ لأنها في حكم الضرر ، دون كمال العقل والتمكين ، وإن كان ذلك في موضع أنه لا يمتنع أن يكون القبيح من ذلك الشهوة وغيرها ، فله مخالف أن يقول : قولوا : لو جعله — سبحانه — بصفة المكلف — والمعلوم أنه لا يؤمن — لكان القبيح مما فعله الشهوة والنفور دون غيرها . فقد عُدَّ القبيح من ذلك ، فكيف يبطل قولى من حيث يُدعى على أنه لا يمكن التمهين في هذا الباب .

وله أن يقول : إذا كان الواجب قد يجب علينا وتروكه تقبح من غير تعيين فكذلك يقبح أن يعمل تعالى من يعلم أنه بكفر بصفة المكلف من غير تعيين . بل يجب أن يكون

(١) في الأصل : « الذى » .

جميعه إذا انضمّ بعضه إلى بعض بمنزلة تروك الواجب إذا انضمّ بعضها إلى بعض .

فإن قيل : أليس أبو هاشم - رحمه الله - قد قال في تروك العطية إذا لم تكن العطية

بمجارة مخصوصة : إنها لا تقبح أو إنما يستحق / الذم إذا لم يفعل العطية الواجبة لأنه لم
١٦٨ بفعلها لا لأمر سواه . فجوزوا القول بأن القديم - تعالى - إذا جعل من يعلم أنه يكفر
بصفة المكلف ولم يمكن أن ينخص بعض الصفات بالقبح دون سائرها أنه لا يقبح شيء
منها . قيل له : إن المختار عندنا في تروك العطية أنها أجمع بمنزلة الترك الخصوص الذي
بالمافى وجوده وجود الواجب ؛ لأن الجميع قد صار مانعا من وجود الواجب ، فحل محلّ
الجميع الخصوص ، فيجب على هذا لو كان تكليف من يعلم أنه يكفر قبيحا أن يكون مابيه
بتكامل شروط المكلف فيه قبيحا بمجموعه ، وأن يكون جميعه بمنزلة معنى واحد
يقتضى كونه مكلفا .

وأما على طريقة شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فإن من شيوختنا من تأول قوله على
أنه أراد : أنا لا أعلم تعلق الذم بهذه التروك ، فيجب أن نعلقه بأن لم يفعل العطية ،
لأنه حكم بقبح التروك أو بعضها ، ولا شبهة في أنه لا يلزم على هذا الوجه . ومنهم
من حمل كلامه على ظاهره وقال : إنها لا تحصل قبيحة ، ولا يستحقّ بها الذم ؛ لأنه
لا شيء منها إلّا وقد وقع حسنا بأن تقع العطية بمجارة أخرى ؛ فعلى هذا لا يلزم الكلام
أعني لأن الذي له قال ذلك هو لأن هذه المعاني إنما تقبح لأنها تمنع من وجود
الواجب ، فإذا علم أنه لا شيء منها يمنع في الحقيقة ويختصّ بهذا الحكم وعلم^(١) أن
اجتماع القبايح لا يؤثر في وجوب حصول وجه القبح في كل واحد منها ؛ فيجب ألا
١٦٩ يهمل معها قبح البتة ، وليس كذلك حال شروط التكليف ؛ لأنه إذا كان الغرض /
بها أن يكلف فتنى قبح تكليفه قبح فعله فإلم يحصل فيه معنى يجب أن يكون قبيحا

وما فيه معنى يخرج به من كونه عَيْنًا يجب أن يحسن . وكل ذلك يبين فساد التعاقب بهذا الوجه في حسن تكليف مَنْ يعلم أنه يكفر ، وإن الواجب الرجوع إلى الطريقة الصحيحة في هذا الباب .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إن الأمر بالقبيح والإرادة له لما قُبِحَا على كل وجه لمتعلقهما بالقبيح فيجب أن يحسن^(١) إذا تعلقا بالحسن ، وأن يكون حُسْن متعلقهما هو المعتد به في حسنها . فتنى علم - تعالى - من حال المسكِّف أنه متمكِّن من فعل الحسن فيجب أن يحسن أمره به وإرادته له ؛ لأنه لو جاز أن يقبح ذلك لجاز أن يحسن الأمر بالقبيح على بعض الوجوه .

وهذا بعيد ؛ لأن الإرادة للحسن قد تقبح ، وتفارق إرادة القبيح التي لا يجوز أن تحسن ؛ ألا ترى أن إرادة مالا يطاق والأمر . به يقبحان وإن تعلقا بالحسن والواجب ؛ وكذلك القول في إرادة المباح منه - تعالى - وفي إرادة المنفعة في أفعاله ؛ لأن العزم منه - تعالى - لا معنى له .

فإذا صحَّ ذلك فالدخالف أن يقول : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح وإن كان أمرا بحسن وإيجابا له وإرادة له ؛ لأنه - تعالى - عالم بأنه يستضرُّ بذلك ولا ينتفع ، فيجب أن يبين حسنه من غير هذا الوجه . وإنما يمكن أن يُذكر ذلك ليدفع به قول من يقول : إن هذه الإرادة لا معنى لها فيبين أنها متعلقة بالحسن وأن تعلقها به يخرجها من أن تكون بمنزلة المعدوم من الإرادات ، ثم يبين من بعد أن وجوه القبح منتفية عنها وأن الفاعل لها قد فعلها لغرض صحيح ، فيجب القول بحسنها .

(١) أي الأمر والإرادة .

طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إذا كان تكليف من يعلم أنه يكفر مما يوصل به إلى المنافع لو تكلف الطاعة فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن منه اجتلاب المنفعة في الدين والدنيا ، ولا منفعة أعظم من الثواب ، فيجب أن يحسن منه أن يحتلبها ، وإذا حسن ذلك منه - تعالى - حسن منه أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إليها وأن يريد منه ذلك وبأمره به . وهذا يبعد التعلّق به ؛ لأننا قد بينا أنه ليس يجب في كل ما حسن من الإنسان أن يفعله أن يحسن من الموجب إيجابه والأمر به ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل المباحات من التجارة وغيرها ولا يحسن إيجابها ، ويحسن من الواحد منا أن يقتدى من القتل ببذل المال ، ولا يحسن من غيره إيجابه بأن يهدّده بالقتل ليدفع ماله إليه ، بل تناوله ذلك ، وهذا التهديد يقيح .

وبعد ؛ فإن هذه العلة قائمة في تكليف من يعلم أن في تكليفه مفسدة ، ؛ لأنه يحسن منه أن يحتلب المنافع التي هي الثواب وغيرها ولم يحسن منه - تعالى - أن يكلفه لما حصل في تكليفه بعض وجوه القبح ، وكذلك القول في هذا التكليف .

ومتى قال هذا السائل : إنه يحسن ذلك إذا كان تعريضا للثواب وانتفت جهات القبح عنه فقد رجع إلى قريب مما اعتمدناه وإن لم يلخص القول فيه .

وقد شرحنا القول من قبل بما لا وجه لإعادته . ولولا أن أسئلة القوم قد مرّت في أثناء الكلام لأعدناها وبيننا الجواب عنها ، اسكننا قد بيناها / في أثناء الدلالة ، وكشفنا الجواب عنها ، فلا وجه لإعادتها .

فأما قولهم : ليس بحكيم من يخلق خلقا حسنا فيكلفه ويصير من أهل ولايته بالطاعة ، ثم يمكن منه مكلفا آخر أيضا له ويتلفه ، وإن ذلك يوجب قبح تكليف من يعلم أنه

(١١ / ٣٧)

يكفر ويظلم ، وقد بينا من قبل أن المتكبر على وجه التكليف لا يصح إلا بأن يكون المكلف ممكناً من الكفر والإيمان جميعاً ، ومن الظلم والعدل جميعاً ، ولو منعه الظلم أن يصح أن يكلف أصلاً ، وبيننا أنه لو علم المكلف أنه متى رام القبيح من كفر وظلم وغيره كمنع منه لكان مُنجباً إلى ألا يفعله ، ونخرج بذلك من كونه مكلفاً ، وبيننا أنه لا يصح أن يعرض - تعالى - المكلف للمنافع إلا مع التمكن على هذا الوجه ، وبسطنا القول فيه . وكل ذلك يُسقط هذا السؤال .

فأما قولهم : إذا ثبت قبح إهلاكه - تعالى - إناهم وتعذيبهم الأبد فيجب أن يفتح منه أن يجعلهم بالصفة التي يعلم أنهم يستحقون بها الهلاك والعقاب ، وقد بينا من قبل أنه إذا جعلهم بهذه الصفة التي معها يصح أن يستحقوا العقاب ويصح أن يستحقوا الثواب فقد صار ما جعلهم عليه من الصفات يصح بها التوصل إلى النعيم الدائم ؛ كما يصح التوصل إلى العذاب ، فيجب متى أراد المكلف تعريضهم للثواب العظيم أن يصير نعماً ويخرج من كونه ضرراً .

وضررنا لذلك في الشاهد أمثالا ، وبيننا أن سبيل ما جعل عليه من يعلم أنه يكفر من الشروط سبيل من جعل عليه من يعلم أنه يؤمن . وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الكلام وأمثاله .

وأما قولهم : إذا كان - تعالى - أحسن نظراً للعبد من أبيه له ، وكان المعلوم من حال والده أنه لا يستحسن / أمره بالشئ الذي يعلم أنه لا يختاره ويختار الهلاك والعقاب ، فيجب مثله في القديم - سبحانه - فقد بيننا الفصل بين الوالد وغيره ، وذكرنا أن ما يلحقه من النعم بالضرر الذي ينزل بولده يوجب مخالفة حكمه لحكم غيره ، وبيننا الفرض بقولنا : إنه - تعالى - أحسن نظراً للعبد منه لنفسه ومن أبيه له ، وفصلنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

وأما قولهم : إذا كان — سبحانه — يريد بتكليف من يعلم أنه يكفر السلامة والنور بالثواب والنجاة من العذاب ، وقد علم أنه يقدر أن يتفضل عليهم بالثواب الدائم الذي يعلم أنه يصل إليه فكيف يحسن أن يكلفه وهو عالم بأنه يحرم نفسه الثواب ويوقعها في الهلاك ، فقد بينا أن منزلة التفضل دون منزلة الثواب ، وأن التفضل كما يجوز أن يفعل فقد يجوز ألا يفعل ، وأن الثواب لابد من وقوعه ، وبيننا أنه يحسن منه — تعالى — أن يعرض للمنزلة العظيمة بالفعل الذي لا ننال إلا به ، فإذا حسن ذلك منه فإنما أتى المكلف من قيل نفسه [و] لم يخرج مافعله من أن يكون إحساناً ونعمة ؛ كما فعله في الشاهد من تقديم الطعام إلى من لا يتناوله . وإذا جاز أن يتفضل الواحد منا على من يعلم أنه لا ينتفع بما تفضل به عليه فما الذي يمنع من أن يحسن منه — تعالى — تعريض المكلف للمنزلة السنية ، وإن كان لا يتعرض لها .

وأما قولهم : إنه — تعالى — مع علمه بأنه يكفر العبد إذا كلفه لا يصح أن يعرضه للمنافع ، ولا يصح أن يريد منه فعل الطاعة فقد بينا من قبل أن ذلك صحيح وأنه حسن في الحكمة ، وضررنا لذلك أمثالا / في الشاهد تشهد بصحته فلا وجه لإعادته .

وأما قولهم : إن هذا التكليف بمنزلة لإدلاء الخبيل إلى من يخفق نفسه ، وإعطاء الولد السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ، وتكليف الصوم مع العلم بأنه يترك الصلاة عنده إلى غير ذلك من نظائر هذه المسائل فقد بينا من قبل الكلام فيها ومفارقة التكليف من يعلم أنه يكفر ، وأوضحنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وإذا صح بهذه الجملة حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأن ذلك إحسان إليه ونعمة عليه ، بطل أن يتوصل بذلك إلى نقض التوحيد ، أو إلى القول بالجبر ، أو إلى إبطال النبوات من حيث جاءوا بتكليف من يعلم أنه يكفر . وإنما تقوى هذه الشبهة عند من تحف طريق الديانات على قلبه ، وينقلب الميل والهوى والشهوة ، ويمتاد مفارقة

مشاقّ التكليف والإقدام على اللذة العاجلة ، فتقوى الشهية بتقوية الشهوة . وأما من أنصف نفسه ، وتأمل الفصل بين الشهية والحُجّة بعين النصفّة تبين الطريقة ، وصار ^(١) فيها على الواضحة .

الكلام في شروط حسن التكليف

اعلم أن التكليف يقتضى مكلفاً يختصّ بصفة — وقد تقدم القول فيه — وبقتضى مكلفاً ، كما يقتضى فعلاً كلفه . فلا بدّ من ذكر مائيّة ^(٢) المكلف ، ثم نذكر ما يجب أن يختصّ به من الصفات ليحسن أن يكلف . ويدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه التمكن التي لولاها لمّا حسن منه — تعالى — التكليف : من العدد والآلات وغيرها ، ولا بدّ من ذكر إزاحة العلة والألطاف ورفع الموانع ووجوه الإلجاء . ولا بدّ من ذكر مائيّة التكليف وحقيقته ، وأنه إن كان أمراً وإرادة أو إعلاماً فحق يجب أن يوجد وعلى أى صفة يجب أن يكون حتى يحسن . ولا بدّ من ذكر ما لولاه لَمّا حسن التكليف من الثواب والعقاب والعلم بهما . ولا بدّ من بيان ما تختصّ به الأفعال التي بكافئها — تعالى — حتى يحسن منه تكليف الإقدام على بعضها واجتناب البعض . ولا بدّ من ذكر الصفة التي إذا كان عليها المكلف وجب تكليفه ، والفرق بينها وبين الصفة التي إذا كان عليها قُبِح تكليفه . ويدخل في هذه الجملة بيان ما التبس الحال فيه على بعضهم ، فجعله شرطاً في التكليف وليس بشرط فيه . ويتصل بذلك الكلام فيما يجب أن يفعله — تعالى — من الأمراض وغيرها ممّا الوجه في حسنه كونه لطفاً . ويتصل به الكلام في العوض وفروعه ؟ كما يتصل باللطف الكلام في النبوات وغيرها ،

(١) كذا ، والأوّل : « سار »

(٢) أى ما هو المكلف وتعريفه ووصفه ، وهو نسب إلى ما الاستفهامية .

والكلام في سائر ما يسأل عن وجه الحكمة في خلقه : من العقليات والسمعيات . ونحن نأتى على بيان ذلك وما يتصل به مفصلاً . ونذكر في كل باب ما يتصل به مما يجب معرفته في هذا الباب .

الكلام في التكليف ماهو ؟

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض البَدَل^(١) : التكليف : هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كُنْفَة وَمَشَقَّة . وقال في المسكوبات : هو الأمر والإرادة للشيء الذى فيه كُنْفَة على الأمور به . ولهذا لا يوصف أحد بأنه كَلَفَ القديم - تعالى - وإن وُصف بأنه سأل . وقال في بعض الاستطاعة : ولذلك لا يقال : كَلَفْتُ زبداً أكل شيء طيب ، كما يقال : كَلَفْتُهُ الشيء . وقال في بعض الإلهام : مَنْ وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب - الله تعالى - في عقله ما عليه فيه كُنْفَة / فقام ذلك مقام أمره إياه بذلك . وذكر في البنداديات أن الموجب للشيء هو الأمر به والمريد له . وإنما يستعمل ذلك مجازاً ؛ لأن الواجب لم يكن واجبا للأمر أو للإرادة ، وأنشد في ذلك قول الشاعر^(٢) :

تكلّفنا المشقة آل بكر ومن لى بالمرقق والصناب

بين أن الشاعر وصف^(٣) مسألة جاريته له تكليفاً لما سألته ما يشق .

فجملته هذا الكلام تدلّ على أن التكليف عنده - رحمه الله - هو إرادة ما فيه

(١) كان البَدَل هو كتاب المونس الذى أورده له ابن النديم في الفهرست ، أو يريد مجت البَدَل .

(٢) هو جرير : والشرط الأول في ديوانه هكذا :

* تكلّفنى معيشة آل زيد *

وهو يغالب جاريته ، وكانت قبل عند آل زيد . والصناب : المردل بالزبيب .

(٣) أى سعى ، فلذا عداه إلى معز ابن .

كَلْفَةٌ ومشَقَّةٌ والأمرُ به . وهذا ظاهر في الاستعمال ؛ لأن الواحد منّا إذا أراد من غيره .
ما هذا حاله وُصف بأنه كَلْفٌ ، ومتى أراد منه مالا مشَقَّةٌ فيه من أكل الطَّيِّب لم
يوصف بذلك .

فإن قال : أليس قد يقول المدعُوّ إلى الطعام للداعي . كَلَفْتَنِي ذلك فلا يمكنني
[الخروج^(١)] مما كَلَفْتَنِي ، وإن لم يُرد منه فعل ماعليه فيه كَلْفَةٌ ، فكيف شرطتم في حقيقة
التكليف أن يكون في المراد كَلْفَةٌ ومشَقَّةٌ ؟ قيل له : إن غرضهم بهذا القول أن الداعي
كَلَفَ الجي . إلى داره ، وفي ذلك مشَقَّةٌ . وربما يراد بذلك نفس الأكل إذا صَمُب على
المدعُوّ فعله للأتفة أو الأحوال في العاقبة . فأما استعمال ذلك في تناول النفع الذي لا تشوبه
مضرة ولا مشَقَّةٌ فغير موجود وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أتعملون الأمر والإرادة معا هو التكليف ، أو كل واحد منهما وإن
انفرد ، أو الإرادة خاصة ؟ فإن قلتم : إنهما بمجموعهما التكليف فيجب إذا أعلم^(٢)
الواحد منا إرادته لعبده أن يسقيه الماء بإشارة أو غيرها فلا يكون مكلفاً له [والمتمعارف^(٣)]
خلافه . ويجب لو قال لعبده : أريد منك أن تفعل كَيْت وكَيْت وعليه في ذلك كَلْفَةٌ
ب ١ ألا يكون مكلفاً ، والمتمعارف خلافه / .

فإن قلتم : إن كل واحد منهما - بانفراده - تكليف ، فيجب لو خلا لفظ الأمر
عن مقارنة الإرادة أن يكون فاعله مكلفاً ، وهذا بوجوب كونه - تعالى - مكلفاً بقوله
لإبليس : « وأجلب^(٤) عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد » وسائر
ما هُذِّد به المكلف ؛ لأنه قد فعل صيغة الأمر ، ولأنه لو علم أحد بأمر بدا من غيره أن
يفعل الفعل الشاق لم يوصف بأنه مكلف له حتى يأمره به . وإن كان التكليف الإرادة

(٢) في الأصل : « علم »

(١) زيادة بقتضيا السياق .

(٣) الآية ٦٤ من سورة الإسراء .

فقد قد بماقدته.ناه آخرا ، وبأن أهل اللغة يصفون الأمر لغيره بفعل الشاق أنه مكلف له ، وإن لم يعلموه مريدا أصلا .

قيل له : إن الأولى أن التكليف في الحقيقة هو إرادة ما على المكلف فيه مشقة . وإنما يذكر الأمر في هذا الباب لأن ما^(١) به يعلم الإرادة في الأظهر . يبين ذلك أن السيد بوصف بأنه مكلف لعبده إذا أفهمه بالإشارة أنه يريد الفعل منه ، كما بوصف بذلك إذا أمره ولذلك بوصف من أمر الغير بفعل الشاق بسائر اللغات أنه مكلف ، كما بوصف به إذا أمره بالعربية لما دلّ السكّال على الإرادة . ولذلك لو هدّد غلامه بلفظ الأمر لم يُقل بأنه كلفه . وقد يتنا من قبل أن الطيع إنما بوصف بذلك متى فعل ما أراد المطاع منه ، وأنه لا معتبر بوجود^(٢) لفظ الأمر من المطاع ، فيجب مثله في التكليف .

وقد كان الواجب على ما سلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في التحريك^(٣) والتسويد^(٤) أن يكون حقيقة التكليف هي ما به يصير المكلف مكلفا على وجه يؤثر في المكلف ، إلا أنه لما استحال ذلك وجب أن يُصرف التكليف إلى أنه الإرادة متى وقعت على الوجه الذي بيناه / .

فإن قيل : اختلفوا : إنها^(٥) تكليف على كل حال ، أو تحصل تكليفا متى اختصّت ببعض الصفات ؟

قيل له : إنما توصف بذلك متى تناولت فعل الغير ، واختصّ ذلك الفعل بأنه ممّا باحق بفعله الكلفة والمشقة .

(١) كأن (ما) زيادة في النسخ . أو الأصل : « لأنه ما به يعلم . . . » .

(٢) في الأصل : « بوجوب » .

(٣) كأن التحريك عنده : أن يجعل الشيء متحركا على وجه يؤثر في التحريك ، والتسويد : جعل الشيء أسود

على وجه يؤثر في الأسود . (٤) أي الإرادة .

ولذلك لا يجوز وصف الواحد متاً بأنه مكلف لنفسه ، ولا وصف الداعي والسائل بأنه مكلف للقديم تعالى .

فإن قيل : أفترضون : إن الواجب أن يكون المرید فوق المكلف في الرتبة ليصح أن يوصف بأنه مكلف أم لا ؟

قيل له : قد بينا أن الشاعر^(١) قد أجرى هذا الوصف على الوجهين جميعاً ، وبيننا من قبل أن اللطيع لا يمتنع أن يوصف بذلك ، كان دون الداع أو فوقه ، وإن كان الأكثر في الاستعمال هو فيمن يكون دون المطاع ، فلا يمتنع على هذا الوجه أن يكون مكلفاً لمن فوقه ، ولمن هو دونه ، متى أراد منه الشاق من الأفعال ، وإن كان الأظهر في الاستعمال فيمن هو فوق المكلف ؛ لأنه يقل استعمال ذلك فيمن يريد من الرؤساء والسادة الأفعال على جهة المسألة والرغبة إليهم .

فإن قيل : أفترضونه بأنه مكلف متى أراد ما وصفتموه على كل وجه يلزمه المكلف ، أولاً يفترق الحال بين أن يكون ملزماً أو غير ملزم ؟

قيل له : متى أراد ذلك منه وكان فوقه في الرتبة وصف بأنه مكلف له ، لزمه ذلك الفعل^(٢) أم لا ، كما يوصف بأنه آمر له في الوجهين جميعاً . ولذلك يوصف الواحد منا بأنه مكلف من بدعوه إلى بعض الأفعال ، وإن كان غير ملزم له . وإتمامنا : إنه — سبحانه — لا يكلف إلا الواجب أو الندب ؛ لأن به تكليف غيرهما لا يصح — لكن لأنه لا يحسن / منه — تعالى — أن يريد من المكلف سواهما ، على ما ندينه من بعد .

ب ١٧٣

(١) يريد جريراً في قوله في الحديث عن جاريته :

* تكلفني معيشة آل زيد *

والمرید هنا دون المكلف في الرتبة ، فقد أجراء على وجه واحد ، ولكن لا كان الوجه الآخر — وهو أن يكون المراد أعلى من المكلف — هو الأصل ولا ينازع فيه فكان الشاعر أجراء على الوجهين جميعاً .
(٢) الأولى : أو .

وأما كونه - تعالى - مكلفاً لأهل الجنة الأكل والشرب من حيث أراد ذلك منهم ، على قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فغير واجب ؛ لأنه وإن أراد تلك الأفعال منهم فهي غير شاقّة ، بل هي مُلذّذة ^(١) سارّة .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الإرادة إنما وُصفت بذلك متى تعلّقت بفعل شاقّ من غير المرید ؛ لأن بها يعرف المكلف حال المراد وأنه واجب أو نذّب ، ففتى علم ذلك بتفسير الإرادة ، بأن عرفه الله - تعالى - ذلك ضرورة ، أو دلّه عليه بدليل عقليّ فيجب أن يكون مكلفاً ، وأن تكون الإرادة إنما وُصفت بذلك لأنها تقتضي هذا المعنى ، فتى حصل بغيرها لم يكن بها معتبر ؛ كما ذكرتموه في الأمر ، وما حكيتموه عن أبي هاشم - رحمه الله - في بعض الإلهام ^(٢) يدلّ على ما قلناه . وعلى هذا الوجه بوصف - تعالى - بأنه كلف من جهة العقل ، وأنه كلف أهل العقول ، وإن لم تظهر لهم إرادته - سبحانه - لما عرفهم ما كلفهم باضطرار ، أو بنصب الأدلة لهم على ذلك .

وبعد ، فإن لم يكن التعريف تكليفاً عندكم فيجب لو عرف - تعالى - المكلف الواجبات وأكل سائر شروط التكليف فيه ألا يكون مكلفاً ، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا معتبر بالإرادة في هذا الباب .

وبعد ، فإذا كان - تعالى - موجِباً على المكلف الفعل بالتعريف فهذا صحيحٌ وصفه بأنه مكلف له إسكان التعريف وإن لم يُردّ منه الفعل . على أنه إذا كان إنما يلزمه الفعل لعلمه بصفته بالإرادة المرید منه ، ويجب عليه تكليف الفعل لذلك فهذا صحيحٌ بهذا أن التكليف هو التعريف دون غيره ، وإن كان ^(٣) - تعالى - لا يوصف بأنه مكلف لأمرين / أحدهما

(١) كذا . ولم نقف في اللغة على آله : جملة يثنى .

(٢) أي المبحث الذي يتحدث فيه عن الإلهام ، ويبدو أنه باب في بعض كتبه .

(٣) لا كان القول بأن التكليف هو التعريف ورد عليه أن العبد قد يعرف الله سبحانه حاجته ويعلمه بها ، وهذا يدعو إلى جعل الله مكلفاً - بفتح اللام - فأجاب بأنه سبحانه عالم بذاته لا بإعلام غيره إياه بلّ وعلا .

أنه عالم لذاته ، ولا يصحّ كونه عالمًا بوجوب ما يجب عليه بتعريف غيره . والثاني أنه من استحيل المشاق عليه .

قيل له : قد ثبت في الشاهد أن الواحد ممّا قد يعلم أنه متى تكلف الفعل انتفع غيره به ، ولا يوصف ذلك الغير بأنه مكلف ، حتى إذا أراد وظهر لنا ذلك من حاله بأمر أو غيره وُصِفَ بأنه مكلف ؛ ألا ترى أن العبد لو علم أن سيّده عطشا فسقاه الماء لم يفعل له كلفة ، ولو أراد ذلك منه لوصف بذلك ، وعلمه بحال السيد في الحالتين لا يختلف . وذلك يُبطل القول بأنه — تعالى — متى عرّف المكلف حال الفعل الذي كلفه يوصف بأنه مكلف ، وإن لم يُرد ذلك ولم يأمر به . ولهذا قال الشيوخ — رحمهم الله — إنه — تعالى — لا يحسن منه أن يكلف إلّا بعد إكمال العقل ونُصَب الأدلّة ، فجعلوها من شروط حسن التكليف . وذلك يوجب أن التكليف غيرها . ولذلك قلنا : إنه — تعالى — متى عرّف وأكمل سائر الشروط فيجب أن يكلف . فلا بد إذاً من أمر يُشار إليه بعد التعريف ، ليصحّ أن يقال : إنه يجب عليه — تعالى — أن يفعله . فذلك قلنا : إنه — تعالى — لو أكل عقله وفعل سائر شروط التكليف له ثم لم يكلفه كان التعريف والشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها . ولا فرق — والحال ماقدّمناه — بين من قال : إن التكليف هو التعريف ، وبين من قال : إنه الإقذار والتمكين بالآلات وغيرها ؛ لأنه لا بدّ من حصول السكّل حتى يلزم الفعل . فإذا بطل ذلك علم أن التكليف هو الإرادة ، على ما بينناه . يبيّن ذلك أن التعريف بمنزلة التمكين في أنّ معه يصحّ منه الوصول إلى أداء ما كلفه ، فيجب أن يكون كسائر ضروب التمكين في أنه لا يكون تكليفاً ؛ وأن يكون التكليف ١٧ ب ما يصحّ الفعل من المكلف على الوجه الذي كلف مع عدمه ، ولا / يصحّ ذلك إلّا في الإرادة .

فأما ما ذكره السائل : من أنه قد يقال : إنه - تعالى - قد كلف أهل العقول ،
 وإنه كلف من جهة العقل ومن جهة السمع فإن ذلك لا يخالف ما قلناه ؛ لأن المراد
 بذلك أنه - تعالى - قد أراد منهم فعل ما عرفهم وجوبه أو كونه ندبا أو دلهم على
 ذلك ، ولا يمتنع أن يعلم من جهة العقل أنه قد أراد ذلك ، كما يعلم ذلك من جهة السمع .
 فلذلك يقال : إنه - تعالى - كلف من الوجهين جميعا . ولست أقول : إنه - تعالى -
 موجب للفعل على الوجه الذى نقول : إنه كلف ؛ لأن المعنى فيهما يختلف ، من حيث
 لم يكن للإرادة تأثير فى الإيجاب ، ولا هى بانفرادها تدل على ذلك ، فلذلك جعلنا
 معنى الإيجاب هو التعريف ؛ لأنه بمنزلة العلة التى لها صار الفعل واجبا على المكلف ،
 وليس كذلك حال التكليف ، ولذلك يوصف السيد بأنه كلف عبده إذا أراد منه فعل
 ما شق ، ولا يقال : أوجب الفعل عليه بهذا القدر حتى بفعل ما يقوم مقام التعريف
 لوجوبه . وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد أجراها مجرى واحدا ، وقال :
 إن الموجب هو الأمر والمريد ، وإن كان إنما يوصف بذلك اتساعا ، كأنه - رحمه الله - يقول :
 إن حقيقة الموجب لا تصح فى الإرادة ولا فى التعريف ، وإنه يجب أن يفيد ماله صار
 الواجب واجبا ، كالتحريك الذى يفيد ما به صار متحركا . وذلك بتعذر ؛ لأن الواجب
 لم يكن واجبا على المكلف لعله موجبة لذلك ، فإذا صح ما قاله فقد سقط ما سأل عنه السائل .
 وأما القديم - سبحانه - لو عرّف المكلف الواجبات ألزمه الفعل إذا كانت
 الشروط / متكاملة ، وإن كان لا يوصف بأنه مكلف ؛ لأنه لم يرد منه فعل ما عرفه
 وجوبه . ولذلك - رحمه الله - قال : إنه - تعالى - إذا لم يرد الفعل بمن هذا حاله يجب
 أن يكون بعض ما فعله قبيحا ، ويقوى أن القبيح هو الشهوة والنفوذ دون العلم
 والدلالة . وإنما يحكم بقبح ذلك لأنه لا بد من إثبات ما يقتضى كونه مستحقا للذم ،
 تعالى عن ذلك ، وإذا لم يحز أن يقال : إنه يستحق الذم من حيث لم يكلف ؛ لأن

التكليف تفضل فيجب أن يستحق ذلك بما ذكرناه . وهذه الطريقة واجبة في كل فعل فعلة - سبحانه - مما يقتضى فعلا آخر لولاه لما حسن أو لم يحصل به الغرض في أنه لا بد من إثبات قبيح أو إخلال بواجب من جهته متى لم بفعل الفعل الثانى . وتقضى ذلك بطول .

وأما اعتراض السائل بما قاله شيخنا - رحمه الله - في بعض الإلهام فبعيد ، لأنه بين أن من وجب في عقله ما عليه فيه كلفة بوصف بأنه مكلف على جهة السببية بالأمر والإرادة ، وهذا غير ممتنع عندنا . والكلام على الحقيقة لا على التوسع ؛ ألا ترى أنه قد يقال : إله - تعالى - قد أمر أهل العقول ورغّبهم على جهة المجاز ، فكذلك القول في التكليف . وهذه الجملة تبين حقيقة التكليف وأنه أخص من الأمر ؛ لأن الأمر قد يريد من غيره ما فيه مشقة وخلافه ، ولا يفيد التكليف إلا ما عليه فيه مشقة . ولو أن بعض الناس تكلم بلفظ الأمر ولم يعلم مريدا ولا غلب على الظن ذلك من حاله لم يعلم أنه مكلف في الحقيقة . فالقدح في ذلك فيما قدمناه لا يصح . ولو جاز التعاقب بذلك فيما بيننا في حقيقة التكليف لجاز أن يتعاقب به في / حقيقة الأمر ، فيقال : إن الأمر يكون آمرا بأن يفعل هذه الصيغة ، وإن لم يرد للأمر به . وقد بينا فساد ذلك من قبل . ولا ينكر أن يطاق لفظ التكليف في غير ما قدمنا ، إما على جهة التوسع ، أو بالتعارف ؛ لأنه ربما مر في الكتب أن التكليف إنما يحسن لوقوعه على بعض الوجوه بالإرادة ، ويريدون بذلك غير الإرادة ويشيرون به إلى الصفات التي يختص بها المكلف بها وربما قالوا : إن التكليف تمكين من المنافع ، ويريدون به سوى الإرادة ، وكل ذلك مجاز ، وحقيقته ما ذكرناه . فإذا صح ذلك فالواجب أن يبين أن هذه الإرادة والأمر الذى يبنى عليها أو الدلالة التي تدل عليها لماذا يحسن ، ونبين الشروط التي بتكملها يحسن منه - تعالى - الإرادة .

فصل في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل

اعلم أن المكلف إنما يكلف غيره بإيجاد فعل أو اجتناب فعل ، وقد علمنا أن الفعل متى وجد فقد استحال من فاعله . إحدائه وإيجاده ؛ وقد يتأخر ذلك في باب الاستطاعة ، ولولا أنه كذلك لم يخرج الواجب أبدا من كونه واجبا عليه ؛ لأنه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصح أن يكلف إيجاده ويجب عليه ذلك لم ينقض المكلف إلى حال يخرج الواجب [من كونه ^(١)] واجبا عليه ، وكذلك إذا حضر وقت الفعل فإنه لا يصح منه - تعالى - أن يوجهه ويكلفه ؛ لأن إيجاد الفعل في حال عدمه يستحيل ، وفي الوقت الثاني لا يصح منه أن يوجد المقدور في الوقت الأول ؛ لأن أفعال العباد لا يصح عليها التقديم والتأخير .

ولذلك وجب أن يكون - تعالى - أمرا ومريدا من المكلف الفعل قبل / حال الفعل كما يجب أن يمكنه من الفعل قبل حاله ، ويعرفه حال الفعل قبل وقته .

وبيّن ذلك أن الأمر لا يفيد إلا أحد أمرين . إما أن يستدل به على حال الفعل ، فمتى وجد الفعل أو فات وقته لم يصح حصول هذه الفائدة ، أو يفيد كونه لطفًا في المراد والمأمور ، وذلك لا يصح متى وجد أو تقضى وقته ؛ لأن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويتقضى اختيار الفعل عند المعرفة بحاله ، فإذا لم يصح من المكلف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى . فقد صح أن الأمر والإرادة يجب تقدمهما الفعل لا محالة .

فإن قيل : أفترقولون : إن الإرادة لا يصح وجودها في حال الفعل ، أو تقولون : إنها لا تحسن في تلك الحال فيجب تقدمها لكي تكون حكمة ؟ قيل له : إنه لا يمتنع منه - تعالى - أن يربد الفعل في حاله ؛ لأن الإرادة تتناول الشيء على طريق الحدوث

(١) زيادة بقضها السابق .

من فعله وفعل غيره ؛ لكنها لا تحسن إلا إذا تقدمت إذا كانت تكليفا أو اطلعا ، على ما بيناه . فأمّا إن علم - تعالى - أنه متى أراد من المكلف الفعل في حاله ، وعرف المكلف كونه - تعالى - مريدا لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات في المستقبل فإنها تحسن لكونها لطفًا في غير مرادها . فأمّا إذا كانت لطفًا في مرادها أو دلالة على حال الفعل فتقدمها واجب ، على ما بيناه .

فأمّا الأمر فإنه لا يحسن في حال الفعل البتة ، ويفارق الإرادة في الوجه الذي حكمنا بحسنها ، وإن وُجدت في حال الفعل . ويبين ما قلناه أن الأمر في الشاهد لا يحسن إلا إذا تقدم وقت الفعل ، ومتى أمر الأمر من غير الفعل في حال [الفعل ^(١)] عُذّب عابثًا ، فكذلك القول / في أمره - تعالى - .

فأمّا من قال : إن الأمر إذا تقدم يكون إعلاما ، وإنما يكون أمرا وإلزاما متى كان في حال الفعل له ثم ينظر : فإن وُجد في وقت موصّع كان إلزاما موصّعا ؛ كالأمر بالظهور في أوائل وقته ، وإن كان أمرا في وقت مضيق فهو إلزام مضيق ؛ كالأمر بالظهور في آخر وقته ، فإن ما قدمناه يُبطل قوله ، والشاهد يقضى عليه بالفساد ؛ لأن المتعالم من أحوال الناس أن بعضهم يأمر بعضا بالفعل قبل حاله ، ولا يمتنع أهل اللغة من وصف ذلك بأنه أمر . وإن كان الخالف ينسب كونه أمرا في الحقيقة فقد ثبت أنه أمر ؛ لأنه قد وجد وقد قارنته الإرادة على الوجه الذي يوجب كونه أمرا . وإن خالف في حسنه فقد بينّا حسنه في الشاهد ، وإن خالف في الاسم فقد ثبت فساد قوله في الشاهد .

على أنه إن سمّاه إعلاما ، وأراد به أنه يعلم به وجوب الفعل في المستقبل أو كونه ندبا فذلك مما لا تأباه . وإن أراد أنه يعلم به غير ذلك فلا وجه لما قاله ؛ لأن الأمر بالشيء .

(١) زيادة بقضائها السابق .

لا يعلم به أن الأمر يشاء منه أمرا مجردا ، أو أنه يضيق الإلزام في المستقبل ، فكيف يمكن أن يقال : إنه إعلام على هذا الوجه . ومتى بنى القوم هذا الكلام على قولهم بأن القدرة مع الفعل فقد بيننا سقوط ذلك في باب الاستطاعة . على أن الذي يُعرف أمرا في الشاهد هو ما يتقدم الفعل ، فكيف سُوِّغَ لهم أن يقولوا : إن الأمر في الحقيقة هو ما يقارن الفعل ، وهل ذلك إلا قلب للغة والتعارف .

وإن قال : إني أخالف في المعنى فأحيل تقدّم الأمر لوقت الفعل ، قيل له : قد بينّا / صحة وجود اللفظ وصحة إرادة الفعل ، وأن هذا حدّ الأمر فكيف يصحّ ما ذكرته .

فإن قال : إنه إذا تقدّم لم يقدّ فلذلك منعت منه ، قيل له : قد بينّا أنه إنما يفيد إذا تقدّم الأمر ، بالعكس عما ذكرته .

وبعد ، فلو صحّ ما قلناه لوجب إذا حصل في تقدّمه معنى أن يحسن . وذلك يبطل قولهم .

على أن الأمر قد يكون أمرا بفعل يوجد في وقت واحد ، والأمر لا بدّ من أن يكون حروفا توجد في أوقات ، فلا بدّ من أن يقولوا بتقدّم بعض الحروف لوقت الفعل ؛ لأنهم إن لم يقولوا بذلك لزمهم القول بتأخّره عن حال الفعل ، وهذا لا يصحّ . وإذا جاز أن يتقدّم بعض حروف الأمر حال الفعل فهلاّ جاز ذلك في سائرهِ . وإذا جاز أن يكون ما به صار أمرا يتقدم الحروف ويفارق أول حرف ، والحروف الأوّل لا بدّ من أن تتقدّم وقت الفعل فيجب أن يكون الأمر بسكّاله في الحكم كأنه متقدّم لوقت الفعل . وإذا صحّ أن يوجد الأمر في وقت موثّق للأمور أن يؤخّر للأمور به فهلاّ جاز تقدّمه هذا الوقت أيضا ؛ على ما قلناه . وكل ذلك يبين فساد طريقة القوم في هذا الباب وصحة ما أوردناه .

فصل

في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة

اعلم أن في الناس من يقول بقولنا في أن الأمر لا بدّ من أن يتقدّم وقت الفعل ، لكنه امتنع من تقدمه الأوقات الكثيرة ، وظن أنه يلزمه على ذلك أن يسكون مأمورا بما لا سبيل له إلى فعله ، وأن يسكون مأمورا / في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير قادر ، أو أنه يلزم عليه أن يكون عبثا إذا تقدّم الأوقات الكثيرة .

والأصل في ذلك عندنا أنه لا بدّ من أن يتقدّم القدر الذي يحصل به العرض من صحة الاستدلال به على حال الفعل ، أو صحة كونه لطفا وداعيا . واسنأ نجد في ذلك حالا ؛ لأن ضبط ذلك بتعذر على المكلف ؛ لأنه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءا جزءا على التفصيل ، وإنما نطاق القول فنقول : يجب تقدّمه بوقت واحد ، نريد به الإبانة عن وجوب تقدّمه من غير قصد منّا إلى كل الأوقات في ذلك . وأما تقدّمه الأوقات الكثيرة فإنما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد ؛ على ما ذكرناه ، ونعلم أن ذلك المعنى كان لا يحصل لولا تقدمه ، فيحسن لأجل ذلك . وهذا نحو أن يعلم - تعالى - أن تقدّم الأمر مصلحة لقوم يتعاملونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل ، فيحسن لأجل ذلك تقدّمه . وكذلك القول إذا كان المعلوم أن ذلك الخطاب يتمّ من وجد في الحال ومن يُخاطب في المستقبل فيحسن تقدّمه ؛ نحو تقدم قوله - تعالى - : (أقيموا الصلاة) للأوقات التي وجّدها فيها ، وإن كنا مخاطبين به ؛ إلا أن ذلك ليس هو بتقدم الأمر للأمور به ، وإنما هو تقدّم لبعض ما تناوله الأمر دون بعض ، والوجه الأول هو تقدم الأمر للأمور به . ويخالف ذلك ما نقوله من أن تقدم إرادته - تعالى - للدرادات من فعله يقبح ؛ لأن ذلك إنما قبح لأنه في حال ما يفعله لا بدّ من أن يريد الفعل على الوجه الذي كان يريد لولم

١٧٨ بقدّم الإرادة ، وليس هو - تعالى - بمن يجوز عليه / تعجل السرور والتوطين ، وذلك
يوجب كونه عبثاً ، وليس كذلك حال الأمر ؛ لأنه مما لا يجب أن يعاد عند وجود
المأمور به ولا في حال الفعل ، بل متى أَدَّى إلى المكلف قام مقام أمر مجدد واقع من
قِبَلِه - تعالى - فيجب أن يحسن ذلك ويفارق الإرادة من حيث يفتناه .

فإن قيل : إن ذلك يؤدى إلى أن يكون - تعالى - آمراً في حال النظر في معرفة
الله بالصلاة^(١) وغيرها ، وهذا يؤدى إلى كونه آمراً بما يستحيل من المأمور فعله ، قيل
له : إن الأمر إنما يقبح للوجه الذى ذكرته متى لم يصحّ من المأمور الفعل في الحال التى
أريد منه الفعل فيها دون ما قبله ، ومن بعده . ومن سألت عنه بصحّ منه الصلاة في الحالة
التي أريد منه الفعل فيها ، وبصحّ منه التوصل إلى أن يصير بحيث يمكنه الفعل ، وذلك
يُبطل ما سألت عنه . ونحن نبيّن من بعد أنه ليس من شرط حسن الأمر أن يكون
المأمور قادراً في حال الأمر ، وأنه وإن كان عاجزاً أو معدوماً فإن الأمر يحسن إذا كان
الأمر قد تضمّن أن يزمج عِلّله في حال الفعل ويمكنه من أدائه ، فليس لأحد التعلّق
بذلك في هذا الموضع .

وقد بيّن شيخنا أبو علي - رحمه الله - أن الأمر لابدّ من أن يتقدّم الفعل بأوقات
إذا كان أمراً بالمتضادات الخيّر فيها ، وبناء على قوله : إن إرادة الضدين تتضادّ ،
فقال : لابدّ من أن يكون مريداً منه أحد الضدين في الأول^(٢) أن يفعله في الثالث ،
ولا يكره منه الضدّ الآخر ، ويريد منه في الثانى منه أن يفعل في الثالث الضدّ الآخر
و (لا يكره)^(٣)) غيرها إن كان لها ضدّ ثالث / وهذا يوجب تقدّم الإرادة بأكثر
١٧٨

(١) متعلق بقوله : « آمراً » .

(٢) أى في الوقت الأول ، وهكذا قوله في الثالث وفي الثانى يريد الوقت الثالث والثانى .

(٣) وضمت هذه العبارة مكان عبارة في الأصل غير واضحة ، وهى أدنى أن تكون « ذكره » ولا
يتنظم معها النص .

من وقت واحد ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يميز تقدمه بوقت واحد على قوله بأن إرادة الضدين لانتضاد . وليس الذي جوزناه في تقديم الأمر من منعنا أن يقدم - تعالى - خلق الجاد بسبيل ؛ لأننا إنما نمنع من ذلك لأنه - تعالى - ممن لا يخشى الفوت ، فإذا علم أنه لا حتى ينتفع بذلك الجاد قبج تقديمه ؛ لأنه عيب . والذي يشبه هذا ويوافقه تقديم الأمر من غير أن ينتفع به أحد في الحال وذلك مما لا نجزه . فأمّا إذا حصل في الحال من ينتفع به فهو بمنزلة خلق الجاد مع بعض الأحياء ، وإن كان قد يجوز أن يكون فيه اعتبار لبعض من يتأخر عنه من الأحياء . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

فصل في : هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قد كُلف المأمور به أو يكفي أن يحصل في الحال من يخاطب بأدائه وإن لم يكلفه

اعلم أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - في بعض الأبواب ضجّع^(١) الكلام في ذلك - فيما أظن - ولم يقطع بأحد الأمرين ، وقال في أجوبة مسائل من الفضل : متى كان هناك من يعي الأمر إلى أن يؤدّيه إلى المأمور ، وكان له في ذلك صلاح حسن أن يقدمه . والأولى عندنا أنه يحسن منه - تعالى - أن يقدم الأمر / إذا علم كونه لطفًا لمن يخاطب بتجملته وأدائه ، وإن لم يخاطب بفعل ماتصمته . وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فعل ماتناوله الأمر لا يكون صلاحًا للمكلفين في الحال ، ويكون تحملهم ذلك وأداؤهم إلى من يحى بعدم صلاح^(٢) ؛ كما أنه لا يمتنع فيما يختص بتكليفه النساء أن يكون الصلاح لنا أن تؤدّيه إليهن ، وإن لم يكن نفس الفعل صلاحًا لنا . فإذا لم يمتنع ذلك

(١) كأنه يريد أنه ميل الكلام في ذلك ولم يجزم برأى .

(٢) في الأصل : « صلاح » . وقد يكون : « فيه صلاح » .

حَسُنَ مِنْهُ - تعالى - أن يقدم الأمر ؛ لهذه الفائدة ، فيخرجُ بها من أن يكون عَيْبًا .
وبفارق ما نقوله من أنه - تعالى - إذا خالق ما يصح أن يُنتفع به من وجهين : - من جهة
الاعتبار والالتذاذ به - لا يجوز أن يمتنع ^(١) من الانتفاع بأحدهما ؛ لأنه بصير في حكم
العيب من ذلك الوجه ، وبحل محلّ تعليق منع من الانتفاع بأحدهما . وذلك لأننا إنما
قلنا بذلك في الفعل متى أمكن أن يُنتفع به بكلا الوجهين ، ولذلك جَوَزْنَا أن يخلق
- تعالى - الأنجسام في الجنة ، ويريد الانتفاع بها دون الاعتبار والاستدلال لما تعذر
ذلك فيهم لزوال التكليف ، وليس كذلك حال هذا الأمر ؛ لأننا قد بينا أنه قد لا يصح
الانتفاع به من كلا الوجهين ، فغير ممتنع أن يقدمه - تعالى - للفائدة التي ذكرناها .

فإن قيل : إنه - سبحانه - إذا أمر المكلف في الحال بأن يتحمل ذلك الخطاب
ويحفظه ويؤديه إلى غيره فالخطاب الذي يقتضي تكليفه هو الأمر بأن يتحمل ذلك
دون الأمر بالفعل ، فيصير الأمر بالفعل على هذا الوجه عَيْبًا ، قيل له : إذا كان لا يصح
منه تحمل الخطاب إلا بعد أن يوجد على الوجه / الذي يدلّ من نقل إليه على ما كلف
فيجب أن يحسن ؛ لأنه قد أفاد هذه الفائدة ، وفي حفظه وأدائه مصلحة للمكلف في الحال ،
وذلك يخرجُه من كونه عَيْبًا .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يأمر بتحمل ذلك ونقله إلى الغير
وإن كان الخطاب عربيًا والأمور بحفظه ونقله نبطيًا ، وهذا بوجوب أن يكون - تعالى -
قد خاطب بالعربية من لا يصح أن يعرفه ^(٢) ؛ قيل له : متى تمكن النبطي من حفظه
وأدائه إلى سائر المكلفين لم يبعد أن يخاطبه بذلك وإن كان الخطاب عربيًا . وإنما يُمنع
من مثل ذلك في خطاب العربي بالزنجية وهو لا يعرف المراد به ، مع أنه خطاب له ، فأما

(١) كذا في الأصل - والأول : « يمتنع » .

(٢) أي يعرف الغلاب .

إذا لم يخاطب بالفعل وإنما خوطب بحفظه ونقله^(١) فذلك غير ممتنع .
 فإن قال : ليس من قولكم أن المصاحبة في باب الكلام إنما تكون بمعرفة معناه دون لفظه ، وقائم : إنه لو كانت المصاحبة تتعلق بنفسه لم يكن بينه وبين الصوت فصل ، فكيف يصح لكم القول بأنه يحسن منه - تعالى - أن يخاطب النبط بالعربية ليحفظه وينقله ، قيل له : إنما حكنا بحسن ذلك لأن ما ينقله مما يمكن أن يفهم المنقول إليه المراد به ، فالمصاحبة لم تتعلق بلفظه ، بل تعلقت بمعناه فيمن الخطاب له . فأما من خوطب بحفظه ونقله فقد عرّف أيضا صفة ما يحفظه وينقله ، فحسن أن يكلف ذلك ، وفارق ما سألت عنه من خطاب العربي بالزنجية إذا لم يكن نفس الخطاب متمكنا من معرفة معناه .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه من علة حسن / تقديم الأمر بأوقات كثيرة بين ، لكنه لا يستمر في تقديم الإرادة التي هي التكليف الفعلي^(٢) ، فما قولكم فيها ؟ أتوجبون تقدمها بوقت واحد فقط ، أو يجوز تقدمها الأوقات الكثيرة ، على ما ذكرتموه في الأمر قيل له : أما الإرادة المقارنة للأمر فهي تتقدم كتقدم الأمر سواء ، على ما قدمناه ، فأما التكليف الفعلي^(٣) فإن علم - تعالى - أنه إذا أظهر الدلالة على تقدم الإرادة كان فيه زيادة صلاح فإنه يقدم الإرادة ، لا محالة . ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها لأن الدلالة إنما تدلّ من جهة العقل على أنه - تعالى - إذا جعل المكلف بالأوصاف التي يجب أن يكلف فلا بدّ من أن يكلفه ويريد منه فعل ما كلف من غير أن يدلّ على تقديم الإرادة ، أو على مقدار التكليف ، أو على أن ما يكلفه من المدة يجب أن يريد جميعه منه عند أول ما يكلفه ، أو يريد ذلك منه حالا بعد حال . والقدّر الذي يدلّ العقل على أنه لا بدّ من أن يكلفه معرفة العدل والتوحيد ، ويكلفه من بعد أقلّ ما يجوز التكليف فيه .

(١) في الأصل : « نقله » .

(٢) في الأصل : « العقل » والظاهر أنه .

لأن هذه المعارف إنما يحسن تكليفها من حيث كانت ألطافاً ، فلا بدّ من تكليف متأخّر عنها وإن قلّ ، فالأولى في هذا القدر أن يتقدم إرادة الله - تعالى - له ؛ لأنه يأكّله عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمّن أن يكلفه هذا القدر ، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه . وهذا هو الأولى على طريقة أبي عليّ - رحمه الله - إذ^(١) قال : إن من المعلوم من حاله أنه يؤمن فلا بدّ من أن يكلفه إلى الوقت الذي يؤمن فيه ، وإن كنت لا أحفظ ذلك عنه نصّاً ؛ لأن قوله : إنه يجب أن يكلف / كلّ هذه الأوقات يحتمل أن يريد به تجديد التكليف حالاً بعد حال ، ويحتمل أن يكلفه ذلك أجمع في ابتداء حال التكليف . وقد بيّنا أن إرادته فعل غيره مفارقة لإرادته فعل نفسه ؛ لأنها نصير جهة عمله ، أو إبتاراً له على غيره ، فلذلك وجب مقارنتها للراد أو لسيبه ، وقبح تقدّمها ، وإيس كذلك إرادة فعل غيره على وجه التكليف ؛ لأن الغرض بها لا يحصل إلّا وهي متقدمة ، على ما بيناه .

الكلام في مائيّة المكلف وحقيقته

اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحىّ المرید ؛ لأنه - تعالى - لا يكلف الفعل إلّا للقادر على إيجاده ، العالم بكيفيّته ، المرید لإحداثه على وجه دون وجه . ولا يكون القادر قادراً إلّا وهو حىّ . ولا يصحّ أن ينفصل حال الحىّ من غيره إلّا بكونه مدبراً كالمدركات عند ارتفاع الموانع ، وبصحّة كونه عالماً قادراً . ولا معتبر في هذا الباب بوصفه بأنه إنسان ؛ لأن الملائكة مكلفّة وإن لم توصف بذلك . وإنما نذكر الخلاف في الإنسان : ماهو ؟ لأنهم اختلفوا في الحىّ القادر : ماهو ؟ وكلّ من قال فيه بقوله وصفه بأنه الإنسان . واختلفوا أيضاً في حقيقته من جهة اللغة . ونحن نذكر جملة

(٢) في الأصل : « إذا » .

من الخلاف في الإنسان والكلام فيه ؛ لأنه يتعلق بهذا الموضع ، ويحتاج إليه في الرد على أهل التناسخ والنفوثة وغيرهم . ولا بد من معرفته في تصحيح الكلام في الفناء والإعادة .

ذكر الخلاف في الإنسان

حكى أبو القاسم البلخي - رحمه الله - عن أبي الهذيل - رحمه الله - أنه : هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب ، وحياته غيره . ويجوز أن تكون الحياة عرساً ، ويجوز أن تكون جسماً . وحكى عن النظام أنه : الروح ، وهو الحياة المشاكبة لهذا الجسد ، وأنه في الجسد على جهة الداخلة ، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، وهو قوى حتى عالم بذاته . وحكى عن بشر^(١) بن المعتز أنه : هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به ، وهما بمجموعهما حيان . هكذا حكى عنه زرقان^(٢) . وقال أبو الحسين عنه : إن البدن هو الحي بالروح ، والروح عنده هي الحياة ، والإنسان هو البدن وحكى زرقان عن هشام^(٣) بن الحكم في الإنسان مثل قول بشر ، لكنه يزعم أن الجسد موات ، والروح هو الفاعل المدرك للأشياء ، وهو نور من الأنوار . وحكى ابن الروندي^(٤) عن هشام مثل قول إبراهيم النظام . وحكى عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المعتز ، لكنه كان يعمل الأعراض التي لا يكون الإنسان إلا بها من أحد قسمي الإنسان . وحكى ابن الروندي عن ضرار^(٥) أن الإنسان هو هذا الجسم الذي

(١) من وجوه المعتزلة . له قصيدة تحمى أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . توفي سنة ٢١٠ هـ .

(٢) هو من أصحاب النظام وله كتاب المغالات .

(٣) توفي بعد فكيهة البرامكة بمدينة مستفراء ، وقيل : في خلافة المأمون . وكانت فكيهة البرامكة سنة ١٨٧ هـ .

(٤) كذا ، والمعروف في النسبة الراوندي ، نسب إلى راوند : موضع بناوح لصبيان ، كما في الفاروس

ومعجم البلدان . وفي مقدمة ناشر الانتصار ٢٥ : ورد في السكتبة القديمة الراوندي والروندي ،

والثاني متقلب ، وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق .

(٥) هو ضرار بن عمرو . ظهر في أيام واصل بن عطاء .

هو أعراض مجتمعة . وعن مَعَرٍّ أنه عَيْن من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام ، وأنه ليس
بذئى بعض ولا كل ، ولا يجوز عليه التحرك ولا السكون ولا سائر ما توصف به
الأجسام ، ولا يحتاج إلى مكان / يتمكّن فيه أو يحلّه ، وأنه يدبّر هذا البدن ويحركه
ويسكنه ، ولا يرى .

وقال على^(١) الأسوارى : الإنسان هو ما فى القلب من الروح ، ولا يرى . وحكى
عن القوطى^(٢) أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وحلّه القلب . وقال ابن الرّوندى : هو شئ
واحد فى الحقيقة ، وهو فى القلب . وحكى غسان^(٣) عن النّجار وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة
التي هى الجسم والروح جميعا . وزعم ابن الرّوندى فى أول كتابه أن الإنسان المختار للأمور
المنهى هو ما فى القلب . وذكر فى تضاعيف كلامه أن الجوارح مسخرة له ، لا تقدّم إلا
بعد إقدامه ، ولا تمنّيك إلا بعد إمساكه . قال : وفى البدن أرواح حيّة تحسّ وتألّم ،
ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير .

والذى يقوله شيوخنا فى هذا الباب أن الحىّ القادر هو هذا الشخص المنهى هذه البنية
الخصوصية التى يفارق بها سائر الحيوان ، وهو الذى يتوجّه إليه الأمر والنهى والذمّ
والمدح ، وإن كان لا يكون حيّا قادرا إلا لمعانى^(٤) فيه ، لكن ذلك لا يدخل تحت الحدّ
ولا يحصل من جملة الحىّ إلا ما حلّه الحياة دون غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - حاكيا عن الشيخ أبى على - رحمه الله - :
إن العظم والشعر ليسا من جملة الحىّ ؛ لأنه لا يألم بقطعهما . وجوز أبو هاشم - رحمه الله -

(١) كان من أصحاب أبى الهذيل ثم انتقل إلى النّظام .

(٢) هو هشام بن عمرو الشيبانى من أهل البصرة . عاش فى زمن المأمون .

(٣) هو حسين بن محمد أخذ عن بشر المريسي الذى كانت وفاته سنة ٢١٩ هـ .

(٤) كذا رسم فى الأصل ، وهو جار على الوقف على النقوس فى مثل هذا بالياء . والسكنير الوقف

يهدفها فالرسم الجارى : لمعان .

أن يكون في بعض العظم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخدَر^(١) والضرس^(٢) في سنّته، ويَزول عنه الوجع عند قلع الضرس، كذلك يجد الإنسان الوَهْي في العظم، ويقال: إنَّ / النقرس^(٣) هو تصدُّع العظم. وأمَّا الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعا، وكذلك الشعر. وقال في البنداديات: إن المتكلمين يسمون القادر الحَيّ: الإنسان، ويلقبون الكلام في ذلك بأنه كلام في الإنسان، وإن كان الحَيّ من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحَيّ، إنسانا كان أو بهيمة. والمتفلسفون يسمونه نَفْسًا، ويضعون الكلام في ذلك في النفس، والعبارة تختلف دون المقصد. قال: والذي نقوله أن الحَيّ هو هذا الشخص، وقال في غير موضع: إن الإنسان هو الأجزاء المَبْنِيَّة، دون البنية والصورة. ولا يجري هذا الاسم عليه إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حَيًّا. وقد قال أبو علي - رحمه الله - : قد يقال: إنسان من طين. قال: ويبعد أن بوصف الصَّمِّ وإن كان على صورة الإنسان أنه إنسان لما لم يكن لحما ودمًا. فلا^(٤) بدّ مع كونه مَبْنِيًّا، من لحم ودم.

١ ١٨٢

فصل

في ذكر الدلالة على ما يُذهَب إليه في هذا الباب

اعلم أن إثبات ما لا نصح معرفته باضطراب ولا بدليل لا يصح. وقد بينا ذلك في مواضع من هذا الكتاب. فإذا صحّ ذلك وعلم أن ثبوت الصفة يقتضى ثبوت الموصوف؛ لأن العلم بها ولَمَّا يُعْلَم^(٥) الموصوف محال. ولذلك يجعل العلم بصفة الشيء فرها على العلم بذاته. وقد علم أن / الطريق إلى العلم بأن الحَيّ متاحي هو الطريق إلى أنه الحَيّ!

١٨٢ ب

(١) هو فتور يغشى الأعضاء. (٢) يقال: ضربت أسنانه. - من باب فرح - : كُتبت من تناول ماء من.

(٣) هو ورم في مفاصل السكعين وأصابع الرجلين.

(٤) أى: فلا بد من لحم ودم مع كونه مَبْنِيًّا. (٥) في الأصل: «علم» ولما هنا جازمة، وهو

لا تدخل على الماضي.

لأننا لو جوّزنا أن يكون الحىّ غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحىّ ؛ لأن ذلك الغير إذا لم يكن على ذاته دليل فبألا نعلم صفته أولى . ولذلك نعوّل في إثبات التوحيد على معرفة صفات الواحد منّا ثم نترقى إلى معرفة القديم - تعالى - من جهة الواقع من أفعاله . ولا فرق - والحال ما قدّمناه - بين من قال : إن الحىّ القادر هو غير هذه الجملة ، وبين من قال فى المتحرك والأسود : إنه غير المحلّ . وهذا ظاهر الفساد .

يبين ما قلناه أنا إنما نعلم الحىّ منّا بالإدراك أو صحة الفعل منه إذا علمنا دلالاته على كونه قادرا ، وأن من ليس بحىّ لا يجوز أن يقدر . وقد علمنا أن كونه مدرّكا يرجع إلى جملة . وكذلك صحة الفعل ، فيجب أن تكون الجملة هى المختصة بكونها حية قادرة دون شئ . فيها ؛ لأنه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يثبت الحىّ شيئا فيها لجاز فى ذلك الشئ . إذا علم صحة الفعل منه وكونه مدرّكا وألما أن يكون الحىّ القادر شيئا فيه دون . وكذلك القول فى ذلك الشئ ، وهذا يؤدّى إلى إثبات ما لا نهاية له .

وليس لأحد أن يقول : كيف يجوز - والحال ما ذكرتموه فى الظهور - أن يلتبس الحال فى الإنسان حتى يذهبوا فيه كلّ مذهب ، وذلك ^(١) أن الفعل وإن كان من الجملة يصحّ والجملة هى المدرّكة فقد يجوز أن يظنّ ظانّ أن الموجب لذلك أو المقتضى له ليس هو الجملة ، وإنما هو أمر مشابه لها أو ملابس أو كائن فيها ، أو مدرّك لها ؛ كما التبس الحال على قوم فجوزوا أن الأسود / هو السواد ، وأن السواد هو الأسود ، فظنّ قوم فى المحلّ إذا حدث فيه العرّض أنه المدرّك لنفسه والفاعل بطبعه دون غيره . فلا يمتنع لما ذكرناه أن يلتبس الحال فيه فيحتاج فى معرفته إلى الاستدلال ، وإن كان وجه الاستدلال عليه ظاهرا ، من حيث يجد الواحد منّا نفسه مريدة مدرّكة معتقدة ، فيعلم أن المختصة بهذه الصفات هى جملة دون غيرها . ولذلك لا يصحّ أن يجد نفسه على صفة ترجع إلى المحلّ

(١) هذا ردّ الزعم السابق .

حتى يجد نفسه كائنة متحركة أو ساكنة أو حامضة أو حُلوة لما رجعت هذه الأحكام إلى الحَل دون الجَلَّة . وهذا أيضا بقوى ما ذكرناه .

وبين ذلك أن الواحد منا يعلم من نفسه أن تصرفه في الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظنّ ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه الفاعل والقادر ؛ كما إذا شاهد الشيء ملوثاً علم أنه المختصّ بالهيئة دون غيره . وبين ذلك أنه يجد حال أعضائه في أنه يدرك بها الألم والحرارة والبرودة متساوية ، وإن كانت الجَلَّة هي المدركة من حيث يقع التصرف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليهما دون الأعضاء ، فيجب أن يدلّ ذلك على أن الجَلَّة هي الحَيَّة . وهذا من قوى ما اعتمده شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - ؛ لأنه قال : إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها ، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حيّة قادرة ؛ لأنه لو كان الحيّ القادر معنيّ في القلب لم يجب ذلك في أعضائه ؛ كما لا يجب ذلك فيما يلبسه من الثياب لما لم يكن / من جملة الحيّ .

وهذا بين في إبطال مذهب مُعَمَّر^(١) ، ومن يقول : إن الحيّ ليس هو الجسد ، ولا بشيء فيه ولا في القلب . ولا يمكنهم أن يقولوا : إنما أدرك الألم بأعضائه لأنها آلة للربد الذي في القلب . وذلك لأن الآلة إنما يجب أن يدرك بها إذا كانت من جملة ؛ ألا ترى أن الآلات المنفصلة منه لا يدرك بها . وكذلك المتصلة به إذا لم يكن فيها حياة كالشعر والظفر وغيرها . وليس الإدراك من الفعل في شيء . وذلك لأن القادر متأكداً يبتدىء الفعل في أبعاضه فقد يصح أن بولده في غيره . فلذلك صحّ أن يفعل فيما ليس من جملة كما يصحّ أن يفعل فيما هو منها . وليس كذلك إدراك الألم والحرارة والبرودة ، لأنه لا يصحّ إلا بما هو من جملة الحيّ دون غيره ، متصلاً كان أو منفصلاً .

(١) هو معمر بن عباد السلمي . عاش في أيام هارون الرشيد . وهو من المعتزلة . تعليقات الانتصار ١٨٣

وليس له أن يقول : أليس الرأى متا قد يرى الشيء بالمرآة : فتصير آلة له فى الرؤبة ، وإن لم تكن من جملة . وذلك يبين أن الإدراك بمنزلة الفعل .

وذلك لأننا لم نتمدد على كل إدراك ، وإعما عولنا على إدراك الألم والحرارة ، فلا يصح ما سأل عنه ، وإن كان لا يلزم أصلا من حيث كان الرأى منا لا يرى . البتة إلا بعينه ، لكنه لا يرى بها إلا بأن يتكامل كونهها آلة الشعاع وما يحرى مجراه . فالمرآة فى رؤيته لوجه بمنزلة الشعاع واتصاله فى رؤيته لغيره ، فهو مخالف فى هذا الباب لصحة الفعل ، لأنه قد بفعل فى الحقيقة فى غيره كما يفعله فى بعضه . وهذه دلالة يمكن أن يستدل بها أيضا على أبى إسحاق ^(١) - رحمه الله - ، وذلك لأن الواحد منا يدرك الحرارة والألم بسائر أعضائه / على حدّ واحد ، ولو كان الحى معنى فى باطنه لوجب أن يختلف الحال فيه .

١٨٤

فإن قال : إني وإن جعلت الحى روحا بسيطا فإنه لا عضو إلا وذلك الروح مثبت فيه ، فلذلك أدرك به ما ذكرتم ، قيل له : لو كان الأمر كما قلته لوجب أن يدرك بكل عضو إدراكا متناقضا ، على حسب ما يدركه الواحد منا بالعضو ^(٢) الخلد لما لا يسه آخر لا حياة فيه ، وفى بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله .

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - بأن الإنسان لو كان شيئا فى هذا الشخص لوجب أن يعرف موضعه من الشخص ، ويفصل بين موضعه وبين غيره ؛ كما يجب أن يعرف موضعه إذا كان فى بيت ويفصل بينه وبين غيره ، وكما إذا كان فى قميص وثوب ، يعرف موضعه فيه . وبطلان ذلك يدل على فساد قول المخالف . فإن قيل : أليس الواحد منا إذا لم يكن فى شىء يعلم أنه ليس فيه ضرورة . كما يعلم أنه فى موضع من البيت

(١) أى النظام . وقد سبق قوله : أن الإنسان هو الروح المشاككة للجسد .

(٢) خدر العضو : استرخاؤه وتعدى الحركة عليه .

ضرورة ، ثم لم يجب عندكم أن تعلم باضطرار أنه ليس في شيء ، فكذلك لا يجب أن يعلم باضطرار موضعه إذا كان في الظرف الذي هو الشخص . وأجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بأنه إنما ألزمهم ما قال من حيث ذهبوا إلى أن الإنسان عالم لنفسه ، وأوجب عليهم لو كان الأمر كما قالوا في الإنسان أن يعلم ^(١) موضعه من الشخص ، لأنه لا يجوز مع كونه عالما بنفسه ألا يعلم بعض المعلومات . قال : ولا يرجع ذلك عليه ، لأننا نقول : إنه عالم بعلم ، فيجوز أن تخفى عليه الأمور حتى يعرفها باضطرار أو باستدلال ، وليس / العلم بأن الإنسان هو في الشخص أو ليس فيه بضروري ^(٢) فلا يمتنع أن يخفى الحال فيه .

ويمكن أن يقال : إن علم العالم بأنه في الظرف الطريق إلى جميعه واحد ، وهو الإدراك الذي لا يجوز أن يدخل فيه شبهة عند ارتفاع اللبس ، والطريق إلى العلم بأنه ليس في الظرف ليس هو الإدراك ، وإنما يعلم بتأمل ، فلا يمتنع أن يلتبس الحال فيه . وقد دلّ على ذلك أيضا بأنه كان يجب ألا يتعذر عليه أن يخرج من هذا الشخص ويدخل في غيره أو يبقى خارج الشخص وإنما بنى هذه الدلالة على أن الإنسان لو كان شيئا ^(٣) في هذا الشخص لوجب كونه جوهرًا ، لأنه لا بدّ من أن يختصّ بهذا الشخص فيكون فيه أو في بعضه على وجه معقول . وإذا لم يصحّ كونه عرضا فيجب كونه جوهرًا ، وقد ثبت أن الجوهر يصحّ عليه الخروج والدخول والحركة والسكون فيجب أن يصحّ في الإنسان ما قاله ؛ وهذا يؤدّي إلى ألا يعلم أن الحيّ يموت والقادر يعجز ، وأن يجوز فيهما أن الإنسان خرج من جثتهما ، ولذلك تعذّر فيهما الإدراك وصحّة الفعل . وليس له أن يقول : إن خروجه من الشخص يستحيل ؛ لأنه ملائس له على وجه لا يصحّ

(٢) في الأصل : « ضروري » .

(١) في الأصل : « تعلم » .

(٣) في الأصل : « شيء » .

أن ينفك منه ، وهو في هذا الباب آكد من جسم ملزق على بشرتنا . وذلك لأننا لم نقل : إنه كان يجب أن يخرج من الشخص على كل حال ، وإنما أوجبنا عليهم تجويز ذلك ، ولا شيء من الأجسام الملائسة لبشرتنا إلا ويجوز / أن نزيله ونخرج أنفسنا منه ، فكذلك يجب ما أزمناه .

وبعد ، فإذا كان الإنسان مسخرًا للشخص ومصرفًا له فكيف يجوز أن يكون ^(١) مانعًا له من بروزه عن موضعه ، ولم صار منعه للإنسان من ذلك بأن يدل على أنه المسخر للإنسان بأولى من أن يكون هو المسخر له من حيث يقع الفعل بحسب إرادته . ومما يدل على ما قلناه أنه لو كان إثبات الإنسان طريقه الدليل لما صح أن يعلم أحدنا باضطراب شيئ من صفاته ولا من صفات غيره ؛ لأن العلم الذي هو الأصل لا يجوز أن يكون باكتساب ، والذي هو الفرع باضطراب ، وفي صحة ذلك دلالة على فساد ما قالوه .

على أن الواحد منا يتصرف في الفعل ، فلو كان الفاعل غير هذه الجلة لسكان ذلك الغير هو المصروف لها ، ولوجب أن يكون بينه وبين من يتصرف بنفسه فصل نعرفه ؛ كما نعرف الفصل بين أن يضطر إلى المعرفة أو يكتسبها ، وإلى الحركة أو يختارها . وفي علمنا بأن الفصول كلها متعذرة دلالة على أن الجلة هي الحية القادرة لا معنى فيها ؛ ألا ترى أنها ^(٢) لو كانت - على قولهم - هي الحية العالمة القادرة لم يقع تصرفها إلا على الحد الذي يقع الآن . ولا يصح أيضا أن تتصور في تصرف ذلك الغير عندهم إلا مثل ما نجد من أنفسنا ومن هذه الجملة ، فكيف يصح أن يقال : إن هذه الجلة مصرفة ومدبرة . فإن قال : إنما وقع التصرف منها على هذا الحد لأن الإنسان الذي في القاب يسخر هذا

(١) أي الشخص مانعًا له أي الإنسان .

(٢) أي المعنى ، وكأنه أنه لأنه يريد الروح المنبهة في الأعضاء .

الشخص وهذه الأعضاء / فيقع الفعل فيها بحسب إرادته ، ولذلك ميز بين ما يقع في هذه الأعضاء من التصرف وبين ما يقع في غيره ^(١) من الأجسام ؛ قيل له : لم صار بأن يقال : إن الإنسان مسخرٌ للشخص بأولى ^(٢) من أن يقال : إن الشخص مسخرٌ للإنسان ، وقد علم أن الفعل يقع بحسب إرادة قلبه ، كما يقع بحسب إدراك عينه ، فكيف يجوز أن يريد ذلك الإنسان بحسب إدراك الحاسة ويعلم بحسب ذلك ، وهل ما قالوه إلا تحكّم ، لو قاب عاينهم قولهم فجعل الإنسان العيين دون القلب ؛ لأن إرادة القلب قد تنبع رؤية العين لكان أقرب .

ومما بيّن ما قلناه أنه يصحّ أن نبتدىء الفعل بأطرافنا ، فلو كان الإنسان هو معنى في القلب لوجب أن يكون هو الحامل للجوارح على الحركات أو ما جئنا لها أو فاعلا فيها [و ^(٣)] كان يجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إنه يخترع الفعل اختراعا في الأعضاء ؛ لأن ذلك إنما يصحّ من القادر لنفسه ، فأما القادر بقدرة فقد بينا من قبل استحالة ذلك منه ، فكان يجب أن يكون نشوء الحركة وابتدائها من القلب ، وبطلان ذلك يشهد لما نذهب إليه بالصحة .

فإن قال : ألسنم تقولون : إن الاعتماد يولد الحركة فيما ماس مجلّه ، وقد يجوز أن يعتمد على الغير فيتحرك ذلك الغير وإن لم يتحرك هو ، على ما ذكر في أول نقض الأبواب ، قيل له : إن ذلك إنما يجوز في الحركة الواحدة ، فأما إذا توالى الحركات فإن ذلك لا يصحّ . وقد علمنا أن حركات أطرافنا قد تتوالى في الجهات وإن لم يتحرك القلب / وذلك يصحّ ما قلناه .

وبعد ، فإن الواحد منا يعلم أنه لم يحصل من ناحية قلبه الاعتماد على أطرافه التي يحركها ،

(١) كذا في الأصل . والناسب : غيره . (٢) كذا في الأصل . والأولى : أولى .

(٣) زيادة يقتضيها السياق .

فكيف يصح أن يُتعلّق بما قاله السائل ١ ولا يمكنه أن يدفع معرفة الواحد منا بأعتماد بعضه على بعض ؛ كما لا يمكنه أن يدفع إدراك الواحد منا بأعضائه الألم والحرارة والبرودة .
وبما يدلّ على ذلك أن الواحد منا قد يفعل في أطرافه حركات متضادّة ، ويستحيل أن يكون الجزء في القلب يوجب منها هذه الحركات ؛ لأنه لا يجوز أن يعتمد إلّا على جهة دون جهة على وجه تولّد . وذلك يبيّن صحّة ما قلناه .

فإن قال : فأنتم لا تقولون بتضاد الاعتمادات فما الذي يمنع^(١) أن يوجد في القلب الاعتمادات المختلفة فتتولّد عنها الحركات المختلفة في الأعضاء ؟ قيل له : إن الاعتمادات وإن لم تتضادّ عندنا فإنها إذا تساوت في المعدّل لم يكن بعضها بأن يولّد أولى من سائرهما ؛ لتضادّ ما يتولّد عنها ، وإنما يولّد الأكثر منها . فإذا صحّ ذلك لم يخلّ القلب من أن يكون قد فعل الاعتمادات المختلفة على جهة التساوي ، وذلك يمنع من أن تتولّد الحركة عن شيء منها ، أو بعض الاعتمادات فيجب أن يولّد حركة واحدة في بعض الأطراف ، أو فعل الاعتمادات ، لكنه فعل من جنس منها أكثر مما فعله من سائرهما فيجب أن يكون ذلك الجنس هو المولّد لحركة واحدة ، فإذا صحّ أن هذه الحركات لا يجوز أن تتولّد عن معنى في القلب ، ولو كان الإنسان في القلب لوجب ذلك فيجب أن يبطل / هذا القول ١٨٦
ويصحّ ما قلناه .

فإن قال الناصر لمذهب النظام : إن ذلك لا يلزمي ؛ لأن الإنسان عنسدى منتشر في البدن كله ، فلذلك يصحّ حصول الحركات المختلفة في الأعضاء ؛ قيل له : قد ثبت أن الواحد منا يحسّ متى اعتمد بجراحة على أخرى ، فلو كان الروح المنتشر يعتمد على ظاهر الجوارح لوجب أن نشبته ، وفي بطلان ذلك دلالة على صحّة ما قدّمناه .

على أنا قد علمنا أن ضرب عنق الإنسان وتوسيطه^(٢) يخرجّه عن صفة الحي المدرك

(١) كذا في الأصل . والأول : يمنع .

(٢) أي قتله بقطعه تصغيّر .

القادر ، فلو كان الحى غير هذه الجملة لجرى ذلك فيه تجزى قطع ثيابنا فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب . فإن قال : إن بين ذلك الحى وبين هذا الشيء اتصالا يقتضى خروجه من كونه حيا بتفريق هذه الأبنية ، كما أن بين الاثنين ^(١) . وموضع الاحية اتصالا يقتضى فقدوها الإخلال بنبات الاحية ، وكما أن بين الدماغ والقلب تعلقا ^(٢) يقتضى فسادا لأجل فساد الدماغ ؛ قيل له : إن ما لم يكن من جملة الحى لا يجوز أن يؤثر تفريقه وجمعه فى الحى البتة ، وإنما صح ما سألت عنه لأن الجملة هى الحية ، ولم يمنع أن يتعلق بعض أطرافها فى بعض الأحكام ببعض . وذلك مما يؤيد ما عولنا عليه . ومتى قال : إن الحياة الحالية فى القلب تحتاج إلى حياة العنق فقد أقر بأن الحياة تحمل فى كل أجزائه ، فإذا حدث فى الكل ولم يصح أن يكون كل جزء حيا لأنه كان يجب ألا تنصرف الجملة بإرادة واحدة وداع واحد فقد ثبت أن الجملة حية واحدة ، وهو الذى بيناه .

ومما يدل على ذلك أن الحى قد ثبت أنه إذا أدرك / البعيد فبأن يدرك القريب أولى إذا كان الحال واحدة ، فلو كان الحى المدرك معنى فى القلب لوجب أن يدرك ما بين القلب وبين جلدة البطن من الظلمة والأعضاء ، ولو أدرك ذلك لعرف حاله . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد قولهم . ولا يلزم على ذلك صحة رؤية الواحد من الشيء من بعيد فى الضوء ، وإن لم ير القريب مع عدم الضوء ؛ وذلك لأن ما يحتاج إليه فى الرؤية مفقود فى القريب موجود فى البعيد ، ولذلك لما لم يحتاج فى رؤية نفس الظلمة إلى شعاع رآها قريبة وإن لم ير ماجاورها من الأجسام . وسائر ما يدل على أن الحى مثلا لا يجوز أن يكون حيا لنفسه ، وأنه يجب كونه حيا بحياة يدل على فساد قول من خالف فى الإنسان . ونحن نذكر الآن الكلام على فرقة فرقة منهم ، على اختصار إن شاء الله .

(٢) فى الأصل : « تعالى » .

(١) أى المصنين .

فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا ينقسم ، ولا يوصف بحركة وسكون ولا بمكان ، وإنه يدبّر هذا البدن ، ويحركه ويسكنه

اعلم أن ما قدّمناه من الأدلة على أن الإنسان هو ^(١) الحى ، هو هذا الشخص المبنى هذه البنية المخصوصة يبطل هذا القول ؛ كما يبطل سائر أقاويل المخالفين في هذا الباب . والأصل في هذا أنه قد ثبت أن الإنسان يتصرف ، ويقع تصرفه بحسب قصده / ودواعيه ، فلا يخفى أن يكون هو المدبّر المتصرف ، أو غيره . فإن كان هو المدبّر فهو قولنا . وإن كان المدبّر غيره لم يتخلّ من أن يكون له به تعلق ، أولا تعلق له به . فإن كان له به تعلق لم يتخلّ القول فيه من وجوه ثلاثة : إما أن يكون حالاً فيه ؛ كالأعراض ، أو مجاوراً له أو لبعضه ؛ كالجواهر ، أو قادراً على تصرفه ، وإن لم يكن فيه البتة ؛ كما نقوله في القديم - تعالى - .

ولا يجوز أن يكون حالاً فيه ؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وُصف بأنه عَرَضُ وأنه في مكان ، وهذا ينقض هذا القول . وبعد ، فإن العرض لا يجوز أن يكون حياً قادراً ؛ لأننا قد دللنا من قبل على أن الفاعل في الشاهد لا يكون حياً قادراً إلا بمعنى ^(٢) حادثته تحله ، ويستحيل كون العرض تحلاً . وذلك يمنع من كون الحى - القادر عَرَضاً . وما يبيّن به بطلان قول من قال : إن الحى - الفاعل هو الحياة من بعد ؛ يبطل هذا القول .

وإن كان مجاوراً لبعضه - على ما قاله بعضهم : من أن الحى هو القلب وروح فيه أو جزء منه - فستكلم على فساد قوله ؛ لأن العرض بهذا الفصل إبطال القول بأن الحى - القادر لا يوصف بأنه في مكان وأنه يتحرك ويسكن ، على ما حكى عن معمر ^(٣) وعن

(١) كذا في الأصل . والأولى حذفها .

(٢) كذا في الأصل ، والأولى في الرسم : بمعنى .

(٣) هو معمر بن عباد السلمي ، عاش في أيام هارون الرشيد .

بعض المتأخرين . فإن قال : إني أقول : إنه لا يوصف بمكان ولا بالتحرك والسكون وإن
 دبر الشخص اختصاص هذا الهيكل ؛ قيل له : إذا لم يكن له بهذا الشخص اختصاص ليس له
 بغيره من الأشخاص فلم صار بأن / يدبره أولى من أن يدبر غيره ، ولم صار بأن يدبر أطراف
 هذا الجسد بالتحريك على جهة الابتداء بأولى^(١) من أن يدبر ما انفصل منه من الأجسام
 بالتحريك على جهة الابتداء ، ولم صار يتعذر عليه أن يحرك ما نأى عنه ابتداء ، ويتأنى
 منه تحريك أطراف هذا الجسد من غير توليد ومماسّة على جهة الابتداء . فإن قال : إني
 أقول في هذا كقولكم في القديم - تعالى - ؛ لأنكم جوزتم كونه مدبراً للعالم ، وإن لم يكن
 له معه اختصاص بحلول أو مجاورة ، بل أحلتم ذلك عليه من حيث يؤدي إلى كونه جسماً
 وحادثاً ، قيل له : إنما تم لنا ذلك في القديم - تعالى - لأنه قد ثبت كونه قادراً لذاته ،
 فيتصحّ منه اختراع الأفعال في الحال واختراع نفس الأجسام ولا يحتاج - تعالى - إلى
 أن يفعل ما يفعله على جهة المباشرة والتوليد ، وليس كذلك حال الحيّ منّا ؛ لأنه قد
 ثبت أنه حيّ بحياة ، وقادر بقدرته ، وأنه لا يصحّ أن يفعل الفعل إلّا على جهة المباشرة
 أو التوليد ، فلم يوصف - والحال ما ذكرناه - بأنه في هذا الشخص لم يكن بأن
 يصحّ منه تصرفه في الأفعال ابتداء بأولى من أن يصحّ منه تصرف غيره من الأجسام ،
 على ما ذكرناه .

فإن قال : إني أقول في الحيّ منّا : إنه حيّ لذاته ، قادر لذاته ، كقولكم في القديم
 - سبحانه - فلذلك صحّ منه أن يصرف هذا الجسد ؛ قيل له : إن تسليم ذلك لك يقتضي
 أن يجب أن يكون حكم الحيّ منّا حكم القديم في أنه يصحّ أن يخترع الأفعال في كل تلك
 الحال على حدّ واحد ، حتى لا يفصل حاله مع هذا الشخص من حاله / مع سائر
 الأشخاص ؛ كما نقول في القديم - تعالى - ومتى قال بهذا القول بطل عليه القول في

(١) كذا في الأصل . والأول : أول .

الإنسان أصلاً ؛ لأنه يجب ألا نأمن أن يكون المصترف لهذه الأشخاص واحداً ، ومتى جاوز ذلك لم نأمن أنه القديم - تعالى - وفي ذلك هذا ^(١) لإبطال القول في الإنسان أصلاً ، وكلّ كلام يلزم به نفي ما طالب المتكلم به إثباته وجب القضاء بفساده .

على أنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن يكون الحيّ القادر منّا مثلاً للقديم - تعالى - من حيث شاركه في صفة من صفات النفس ، وكونه مثلاً له - تعالى - بوجب قدمه أو حدوث القديم - تعالى - ؛ لأن الدلالة قد دلت على استحالة كون الشيء قديماً وكون مثله محدثاً ؛ كما يستحيل في أحد السوادين أن يكون سواداً ، والآخر بخلافه في هذه الصفة .

وبعد ، فلو كان الإنسان حيّاً لنفسه ، مع علمنا بجواز الحاجة عليه لأدّى إلى جواز الحاجة على القديم - تعالى - ، وإلى فساد الطريق التي يتوصّل بها إلى كونه غيباً ، وهذا بوجب ألا تنق بكونه فاعلاً للحسن ، ويجوز في أفعاله أجمع ^(٢) أن تكون قبيحة ، وفي هذا إبطال القول بالعدل ، ومن خالف في هذا القول يعترف بصحته ؛ فإذا أدّى قوله بهذا الفرع إلى إبطال الأصل وجب القضاء بفساد الفرع .

وبعد ، فإن الإنسان لو كان حيّاً لنفسه - على ما قاله هذا الخصم - لوجب كونه مستحقاً لسائر الصفات التي يستحقّها القديم لنفسه ؛ لأنه لا يجوز في الشيثين أن يشتركا في صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس ، وهذا بوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان كذلك لوجب ألا يكون لمقدوراتها نهاية ، ولوجب أن يصح أن يمانع القديم ، ولما صحّ اختلاف حال القادرين في زيادة المقدورات وتقصّنها / وكل هذه

(١) كذا في الأصل . وقد يريد : يا هذا . والظاهر أنه كان هنا نسختان في إحداهما ذلك ، وفي الأخرى هذا فجعل الناسج بين النسختين .

(٢) كذا في الأصل . والصواب : جمع بضم الميم وفتح الميم .

الوجود قد يبتأ فساداً من قبل . فإذا كان القول بسكونه حياً لنفسه يؤدى إليه وجب الحكم بفساده .

وبعد ، فلو كان الواحد ممّا مع كونه حياً لنفسه يصحّ أن يدرك القريب ولا يدرك البعيد ، ويدرك الشيء بحاشية ولا يدركه مع فسادها لم نأمن في القديم - تعالى - وإن كان حياً لذاته أن يكون بهذه الصفة ؛ لأننا إنما نبطل قول من طالبنا بمساواة القديم - سبحانه - الواحد ممّا في هذه القضايا بأن نقول : إنه - تعالى - لما اختصّ بكونه حياً لنفسه استغنى عن الحواسّ واستحال الموانع عليه ، وليس كذلك حال الواحد منا . فإذا لم يمكن التعلّق بهذه الطريقة على هذا الوجه لزم ماقدّمناه ؛ وهذا بوجب كون القديم تعالى جسماً . فقد رأيت أن من نفي كون الإنسان جسماً لزمه عليه كون القديم جسماً . وهذا في نهاية الفساد .

ومّا يبيّن أن الإنسان لا يكون حياً لنفسه أنه لو كان كذلك لم يحز خروجه من كونه حياً ، وفي علمنا بجواز ذلك عليه مع صحّة كونه حياً دلالة على فساد هذا القول ، ويلزم مثل هذا في كونه قادراً عالمياً ؛ لأن من قال فيه بأنه حى لذاته قال فيه : إنه عالم قادر لذاته . فإن قال : إني لا أجيز خروجه من كونه حياً وعالمياً وقادراً ، وإنما أمره الآفات متى كان بهذه الصفة ، قيل له : إن لسكون القادر قادراً أو كون الحى حياً حقيقةً يتفصل بها من غيره ، فإذا علمنا أنه مع ارتفاع الموانع وصحّة وجود الفعل يتعدّى عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادراً على الحقيقة . ولو جوزنا - والحال هذه - أن يكون قادراً وإنما غمرته الآفات فمنعته من الفعل لم نأمن كون الجماد قادراً ، بل تسكون الأعراض قادرة ، وذلك يؤدى إلى التباس حال القادر بغيره ، وإلى ألاّ يسكون إلا ب

طريق نفصل به بين القادر وغيره . وكذلك القول في الحى ؛ لأنه إذا علم / في الشيء أنه يستحيل أن يدرك مع ارتفاع الموانع فيجب أن نقضى بأنه غير حى

لأننا لو جَوَّزنا فيه - والحال هذه - كونه حياً لم يخاص انسا العلم بالحق وما به ينفصل من غيره .

ولمّا صحّ لنا القول بأن القادر تَرَدّ عليه الواضع والآفات فيتمدّر عليه ما لولاه كان يتأتى منه من حيث بينّا أن صحّة وجود الفعل كما تقتقر إلى كونه قادراً فكذلك تقتقر إلى ألا يكون هناك ضدّ هو أولى بالوجود منه أو ما يجري مجراه ، فإذا طرأ عليه ما هذه صفة لم يمنع أن تثبته قادراً ونحسب بتمدّر الفعل عليه ، وليس كذلك ما قالوه ؛ لأنهم أثبتوه قادراً مع ارتفاع ما يمنع من وجود الفعل ويحيله ، وقالوا : إن الفعل يتمدّر عليه ، وهذا ينقض حقيقة القادر لا محالة ، ويوجب ألا نأمن في القديم - تعالى - أن يكون فيما لم يَرَكْ وفي كثير من الأوقات قادراً وهناك ما يحيل الفعل منه ، وإن لم يكن بمنزلة الواضع ، فإذا جاز عندهم أن يكون الحقّ ممّا قادراً لذاته وتمعره الآفات فما الذي يمنع من جواز مثله على القديم - تعالى - وإن كان قادراً لذاته ؟

فإن قال : إنما جاز ذلك على القادر منا لأنه متعلق بشخص وظرف يجوز عليهما الآفات وليس كذلك حال القديم - تعالى - ؛ قيل له : إنك بهذا الاعتراض هارب من المذهب ؛ لأنك تقول في الحقّ منا : إنه لا يوصف بمكان فكيف يصحّ أن تقول بما سألت عنه ، ويجب أن يكون الكلام لازماً لك ؛ لأنك قد أجريت الحقّ ممّا تجزى القديم - تعالى - في أنه لا يجوز عليه المكان ولا الحلول والمجاورة ، فإذا جَوَّز مع ذلك عليه أن تمعره الآفات لزمك تجويز مثله على القديم - عزّ وجلّ - .

وبعد ، فإن الآفات متى لم تؤثر في حال القادر ولم تكن منافية للفعل ولا جارية / ١٩٠
بجري المنافي له استحالة القول فيه بأنه آفة ، وأنه يقتضى تمدّر الفعل عليه ، فإذن جاز - والحال ما وصفناه - أن يقال في القادر منا : إنه ممّن تمعره الآفات ، وإن لم يمكن أن

يشار في الآفات إلى ما ذكرناه ايجوزاً مثله في القديم - تعالى - . وإن قال : إن الواحد منا إذا تعدّر الفعل عليه فالإنسان قد خرج من أن يكون مصرّفاً له وإن كان حياً قادراً ، ولست أقول بأن الآفة وردت عليه ، قيل له : إن جاز هذا في الإنسان فمن أين أن المصّرّف لهذه الأجساد ليس بإنسان ^(١) واحد ، بل لشكل ^(٢) جسد إنسان .

ومن أين أن في الحداثات ما يكون حياً أصلاً ، وما الأمان من أن المصّرّف لهذه الأجساد هو القديم - تعالى - .

على أن علمنا ضرورة بأن ^(٣) الواحد منا هو المرید المعتقد ، وهذا من أدلّ الدلالة على فساد القول بأن الإنسان لا تعلّق له بهذا الشخص البتّة ؛ لأنه لو كان كذلك لم يحز أن يحصل لنا ما ذكرناه من العلم الضروري ، ولو جاز - والحال ماقلناه - أن يقال : إن المرید غيرنا وملا تعلّق له به ليجوز أن فيما نشاهده من السواد في بعض الخيال أن يقال : إنه ليس بخال فيه ولا متصل به ؛ والذي لأجله صار كذلك معنى لا تعلّق له به البتّة ، وفي هذا إبطال الضروريات أصلاً ، وفي إبطالها إبطال ما يبنى عليها .

على أن من قال في الإنسان : إنه قادر لنفسه لا بدّ له من القول بأنه عالم لنفسه ، ومرید نفسه ، وهذا هو المحسّي عن صاحب هذه المقالة ، ولو كان مریداً لنفسه الزم كونه مریداً لكل مراد ، ولوجب كونه مریداً للشيء كارهاً له ؛ لأنه كما يصحّ كونه مریداً يصحّ كونه كارهاً ، وكما لا يختصّ أحدهما بمراد دون مراد ، فكذلك الآخر ، ويلزم فيه سائر ما بطلناه قول المجبرة : إن القديم - تعالى - / مرید لذاته .

وبعد ، فكيف يصحّ كونه عالماً لنفسه ، مع علمنا بأننا نحتاج في كثير من العلوم إلى النظر والاستدلال وأنا نعلم بحسب النظر ، وذلك يحيل القول بأنه عالم لنفسه ؛ لأن صحة

(٢) في الأصل : « كل » .

(١) في الأصل : « إنسان » .

(٣) هذا خبر أن .

طالب العلم بما لا نعلمه بنافي وجوب كونه عالما بكل معلوم . ومن الطريف أن أبا إسحاق النظام — رحمه الله — يقول في النظر : إنه يُؤلَّد ، وقد نقض ذلك عليه أبو عثمان ^(١) — رحمه الله — ؛ لأنه يقول : إنَّ عند النظر يحصل العلم بالطبع ، فكيف يتم له مع ذلك أن يقول في الواحد منا : إنه عالم لنفسه .

وبعد ، فإن الذي دعا كثيرا من المخالفين إلى القول بأن الإنسان حيٌّ لنفسه ظنهم أنه لا يجوز في الأجزاء الكثيرة أن تصير حَيَّة واحدة ، ألا يجوز أن يجتمع ما ليس بحيٍّ لو ما ليس بحيٍّ ، فيصيران ^(٢) حَيًّا . وهذا لا يتم إلَّا لمن يقول في الإنسان : إنه معنى واحد لا يجوز أن ينقسم ويتبعَّض . فأما هو ^(٣) — رحمه الله — فإنه يجعل الإنسان روحا بسيطا منبثقا في هذا الشخص ، فكيف يصحَّ له التعلُّق بما تعلَّق به القوم ، وكل ما يلزمنا على ما نذهب إليه فهو لازم له ، وما به نفصل ممَّا ذكرناه ومن غيره من الأسئلة يلزمه الانفصال به أو بما يقاربه ، على أن من قال [في] ^(٤) الإنسان بهذه المقالة لم ينفصل من النصارى إذ ^(٥) قالت بالاتِّحاد ؛ لأنهم يقولون : لنا ظهر من عيسى الفعل الإلهي وجب أن يكون الإله فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليصحَّ ظهور ذلك منه . فإذا قيل لهم : فعلى أي وجه حصل الإله في جسمه ، قالوا : لا على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة ولا بوصف بمكان ولا بأنه يتحرك . وهذه الطريقة بعينها لازمة لمن قال في الإنسان بهذا القول ، بل هذه المقالة أقرب إلى الفساد ؛ لأنهم يثبتون الإنسان غير معقول أصلا ، ويثبتونه مع ذلك مدبرًا لهذا الجسد على وجه لا يُعقل ، والنصاري لم تثبت إلَّا جسدا معقولا وإلهًا معلوما بصفاته التي يختص بها ، وإنما قضت فيه بالاتِّحاد لا يُعقل ، فقد تبينت أن أهل هذه المقالة يلزمهم القول بالتجاهل من وجهين ، والنصاري من جهة واحدة .

(٢) كذا في الأصل : والأولى : « فيصيرا » .

(٤) زيادة بتضيها السياق .

(١) هو الجاحظ عمرو بن بحر .

(٣) كأنه يريد معبرا .

(٥) في الأصل : « إذا » .

فإن قال : إذا كان لا بدّ من إثبات حيّ قادر ؛ ولم يحز أن يكون هذا الشخص لأن الأشياء الكثيرة لا تختصّ بصفة واحدة ، ولم يحز أن يكون معنى واحدا مجاورا لبعضه من حيث يصحّ أن يبتدىء الفعل في أطرافه ، ولم يحز أن يكون عرضا حالاً فيه ؛ لأن هذه الصفات التي تتجدّد للحيّ الفاعل لا يصحّ أن تحصل للعرض ، لم يبق إلّا ما أذهب إليه من أن الإنسان الحيّ لا يوصف بمكان ، وهو مع ذلك مدبّر لهذا الجسد ؛ لأن العلم بأن الجسد مدبّر وله مدبّر ولا يمكن دفعه . فإذا بطل ما ذكرناه من الأنقسام لم يبق إلّا قولي ؛ قيل له : قد بينّا أنه يلزم على هذه الطريقة كما ذكر^(١) كون المدبّر لأشخاص العالم مدبّرا واحدا ، ويلزم عليه إبطال القول بأن في العالم حيّا قادرا .

وبعد ، فقد بينّا فساد ما ذهب إليه بوجوه . فلو استأنّ تتوصل إلى صحّته بما ادّعيته من فساد الأقسام بأولى من أن نصحّ بعض تلك الأقسام بفساد هذا المذهب . هذا لو كان ما ذكره^(٢) قادحافيا نذهب إليه ، فكيف وهو غير مؤثّر فيه ؛ لأنه لا يمنع عندنا أن تحصل للأجزاء الكثيرة صفة واحدة ، فتكون بمنزلة الشيء الواحد من حيث اختصّت بتلك الصفة ، لأنه لا يخلو المنكر لهذه المقالة من أن يدعى العلم الضروري في فسادها ، وذلك محال / لوقوع اختلاف فيه ، ولأنه لو ادعى العلم الضروري في ذلك لكانا بأن ندعى ذلك أجدر ؛ لأننا نعلم من حالنا كوننا مريدين ومعتقدين ، فإذا بطل ادعاء الضرورة في ذلك لم يبق إلّا أن هذا الباب ممّا طريقه الاستدلال ، فما الذي يمنع من أن تدلّ الدلالة على أن الأجزاء الكثيرة تختصّ بكونها حيّة قادرة لمعنى يوجد في بعضها ، وهل هذا القول إلّا بمنزلة قول الجسمة إذ^(٣) ادّعت أن إثبات القديم - تعالى - حيّا غير

١٩٩ ب

(١) هذا اللفظ في الأصل غير واضح .

(٢) لعل الأصل : « ذكرته » ويحوز تخريبه على الالتفات . (٣) في الأصل : « إذا » .

جسم لا يُعقل ولا يصح ؛ فإذا بطل ما قالوه من حيث منعوا فيما طريقه الدلائل أن يثبت على خلاف الأمور المعقولة في الشاهد بطل بمثله ما قاله القوم ، وإنما يجب أن يُبنى المشكل من الأمور على الواضح ، لا أن يتوصل بالشبهة إلى دفع الأمور الظاهرة ، وقد ثبت أن الواحد منا يجد نفسه مريدا معتقدا ، وأنه يجد الألم في بعضه ، ويفضل بين الأمرين لأنه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم ، ولا يعلم اختصاص بعضه بهذه الحالة ، فيعلم عند ذلك أن كونه مريدا لا يرجع إلى بعضه . وأنه يمتاخص به الجملة . فإذا صحّ ذلك وجب القول بصحة كون الأجزاء الكثيرة مختصة بصفة واحدة إذا حصلت مبنية . فإذا ثبت من بعد أن هذه الجملة تختص بهذه الحالة مع جواز ألا تختص بها علم أنها تحصل كذلك لمعنى ، فإذا لم يصحّ في ذلك المعنى أن يوجب الحكم للحلّ لما قدّمنا لم يبق إلا أنه يوجب الحكم للجملة ، فلذلك صار حاوله في بعض الجملة بمنزلة حلول ما يختص به الحلّ في الحل^(١) وذلك تعاقب على الجملة واتّصاد / عليه لا على الحلّ ، وكلّ ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه . وكيف يمكن أن يتوصل بآداء فساد هذا القول مع ظهور صحته إلى إثبات مذهب لا يعقل ويدلّ عليه وهذه الجملة تبين صحة ما ذكرناه في هذا الفصل .

الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو في القلب

علم أن هذا القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عَرَضًا حالًا فيه ، أو جوهرًا مجاورًا ؛ لأن كون الشيء في غيره لا يصحّ إلا على هذين الوجهين ، وأيهما قال فقد أبطلناه بالأدلة التي ذكرناها في نُصرة ما نذهب إليه ، على أن الجزء في القلب إن كان هو الحى المرید القادر فيجب أن يكون هو المصرف للجملة ، ولو كان كذلك لوجب ألا يصحّ أن يبتدىء الفعل في أطرافه ، بل كان يجب أن تحصل الحركات فيها بجذب من القلب أو دفع ، وبطلان ذلك يبيّن فساد هذا القول . وكان يجب على هذا ألا يفصل

(١) في الأصل كذلك .

الإنسان بين أن يكون غيره .ـ كرهاله على الأفعال وبين خلافه ؛ لأنه في كل حال لا توجد الحركات فيه إلّا على هذه الصفة ، اكته في إحدى الحالتين يكون المكروه له المعنى الذى فى القلب ، وفى الحالة الأخرى غيره ؛ وفى علم الإنسان التفرقة بين أن يكون مختاراً للأفعال وبين أن يكون مضطراً لدلالة على فساد هذا القول . ولا يمكن التخصّص من هذا الكلام إلا بأن يقال : إن ذلك / الجزء يخترع الأفعال اختراعاً فى الغير ، وهذا ب ١٩
بوجب أن يصح أن يخترع فيما نأى عنه ، وأن يكون حاله بمنزلة حال هذا الشخص الذى هو متصل به . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول . وإنما أتى صاحب هذه المقالة من حيث إن الإرادة تختص القلب فظن أن الحى المريد هو معنى فى القلب فاعتقد هذا الفاسد ، ثم بنى عليه الحدّ الإنسانى^(١) . وما قدّمناه من قبل : من صحة كون الإنسان مريداً واحداً يبطل هذا القول . ولو أن قائلنا قال : إذا ثبت فى الجملة أنها مريدة واحدة فيجب أن تكون الإرادة تحلّ سائر أجزائه لكان هذا أقرب إلى الشاهد^(٢) من أن يقال : إن الإرادة إذا حلت القلب فيجب بطلان الأمر الظاهر الذى نجده من أنفسنا فى كوننا مريدين ومعتقدين ؛ لأن ما يبنى عليه [هذا]^(٣) الكلام ضرورى ، وما قالوه من أن الإرادة فى القلب طريقه الاستدلال ، ولو كان ضرورياً لكان ما نقوله من الأصل أولى ؛ لأن الإنسان يجد نفسه مريداً ثم يجد الإرادة ويعرف موضعها على الجملة عند ضرب من الاختيار ؛ كما أنه يعلم الجواهر موجودة باضطرار ، ثم يعلم أنها لا يجوز أن تكون فى مكانين عند ضرب من الاختيار .

وبعد ، فلا فرق بين من قال فى الواحد منا : إن حركاته وسائر تصرفه قد تقع بتسخير القلب ، وبين من قال : إن الله هو المسخر له فى ذلك وينفى أن يكون الحدث فاعلاً

(١) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل . (٢) هذه الكلمة غير نامة فى الأصل .

(٣) زيادة يقتضها السياق .

أصلاً ، على ما يقوله جهم^(١) ؛ ألا ترى أنا نبطل قوله بأن الإنسان بفصل بين الحركة
الضرورية وبين غيرها ، فكذلك نقول لمن خالفنا / في هذا المذهب ؛ على أنه كان يجب
ألا يذم الإنسان على ما يبتدئه الواحد منا من الكلام في لسانه ، وعلى ما يبتدئه من
الحركة في أطراف أمانه ؛ لأن هذه الأفعال واقعة على سبيل الاضطرار ، وكان يجب ألا
تقع الأفعال بحسب الإدراك بالعين لأن العين غير القلب ، فلم صاروا بأن يقولوا : إن
الحى هو القلب لأنه محل للإرادة بأولى من أن يجعل الحى حاسة العين [و] سائر
الحواس لأنها محال للإدراك ، أو بها يصح كونه مدركا .

الكلام على من قال : إن الحى هو رُوح في القلب

قد حكينا من قبل عن الأسوارى أن الإنسان هو ما في القلب من الروح ، وعن
ابن الروندى أنه شيء واحد في الحقيقة ، هو في القلب ، وعنه أنه قال : في البدن أرواح
حية تحس وتأنم ، تسكن القدرة توجد في الروح التي في القلب ، ولذلك يختص البدن
بالسخر دون القلب ، فلا يقدم إلا بإقدام القلب ، ولا يسلك إلا بإسلكه . وما قدمناه
من الأدلة يبطل هذا القول ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه
روح في القلب . وما قدمناه باق على القولين جميعا .

وبعد ، فإن الروح لا بد من أن يبين من الجسد بصفة ؛ لأنه إن لم يختص بالرقّة لم
يسكن روحا ، وإنما بوصف بذلك متى حصل في الحى ، وبإلا فهو من جنس الريح
والنفس المرّد ، وما هذا حاله يستحيل كونه حيا قادرا أصلاً ؛ لأن الحياة تحتاج إلى
رطوبة وبنية ، وذلك لا يوجد في الروح ، فلذلك قلنا : إن الروح كالدّم في أن الحياة
تحتاج إليها ، وليست من جملة / الحى ، فكيف يصح أن يحمل الحى هو الروح ، ولم
يثبت أنه مما يصح أن يكون حيا مريدا أصلاً .

(١) هو جهم بن صفوان الراسبي ، كانت وفاته سنة ١٢٨ .

على أنه لا يخلو من أن يقول : إن الروح الذى أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة ، فإن كان جزءا واحدا لم يصح أن يوصف بهذه الصفة من جهة اللغة ؛ لأنها من صفات الجمل دون الآحاد . ويبطل سائر ما قدمناه فى الباب قبل هذا . وإن كان أجزاء كثيرة ، وجاز أن تكون مريدة واحدة فما الذى يمنع من كون هذا الشخص مريدا واحدا وإن كان أجزاء كثيرة ؟ وهل هذا القول ^(١) إلا عدول عما يُعقل إلى ما لا يُعقل ، وصرف ما يعلم من الصفات إلى ما يُشكّ فى ثباته أصلا ؛ لأن العلم بأن فى القلب روحا لا يصح ادّعاؤه باضطرار ولا استدلال ، والعلم بما نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضرورى ، فكيف نصرف ذلك إلى أن المختص بها ما نشكّ فى ثباته ووجوده .

وقد بين شيخنا أبو على - رحمه الله - فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحىّ هو روح فى القلب من حيث كانت تمسك بأمساكه وتقدم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحىّ هو العين ^(٢) ؛ لأن سائر الأعضاء قد تقدم بإقدامها وتمسك بأمساكها ؛ لأنه كما يتصرف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرف بحسب إدراك عينه ، وقد يدعو الإدراك إلى الأفعال ؛ كما يدعو العلم إلى الفعل ، بل لو قيل : إن الإرادة لا تكون داعية أصلا لأنها تتبع المراد ، فما دعا إليه بدعو إليها - على ما بيناه فى باب الإرادة - اسكان أقرب . وذلك يقتضى أن قول من قال : إن الإنسان هو الحواس أقرب إلى الشهية من هذا القول .

والذى دعا ابن الروندى إلى القول بأن فى البدن كله أرواحا حية ما أورده شيوخنا من أنه كان / يجب ألا يأنم بما يحدث فى سائر جسمه ، وإنما يأنم إذا حدث الألم فى القلب ، فأداه ذلك إلى أن قال بهذا القول . وألزم على ذلك أن تكون هذه الأرواح كلها قادرة ،

(١) فى الأصل ؛ « إلا القول » . (٢) فى الأصل : « الغير » .

فراى أن ذلك يردّه في الإنسان إلى مثل مذهبنا ، فقال : إنها حيّة تحس وتأم ، ولا يجوز وجود القدرة إلا في الروح الذي في البدن . وهذا في نهاية الفساد ؛ لأنها أجمع ^(١) إذا صحّ أن تحس وتأم فما الذي يمنع من حلول القدرة في جميعها ؟ فإن قال : لأن روح القلب تختص بصفة بها تفارق سائر الأرواح ، قيل له : وما الذي يمنع في سائرهما أن تشاركها في تلك الصفة فتصير كلها قادرة ؟ وإنما صحّ له القول بأن القلب يختص بصحة حلول أفعال فيه دون الجوارح لحاجتها إلى بذنية مخصوصة . ونقول مع ذلك : إن سائر الجوارح لو بُنى كيميئتها لوجب صحّة وجود هذه الأفعال فيه ؛ فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ألزمناهم .

فإن قال : إذا ثبت أن الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرف والتدبير ، وإذا كانت هناك صحّ التصرف والتدبير علمت أن الحيّ القادر هو ذلك الروح ، قيل له : إن التصرف قد يبطل أيضا بتفريق بذنية العنق وبزرف الدم كله . فإن دل ما ذكرته على أن الروح هي القدرة القادرة فيجب أن يدل ما قلناه على أن الحيّ القادر هو الدم وأجزاء العنق . وإنما صحّ ما قاله لأن الحيّ إذا كان حيا بحياة يحتاج إلى كون الروح بهذه المنفذ ؛ كما يحتاج إلى البنية والدم ، فلذلك يخرج من كونه حيا بفقد هذه الأمور . وما ألزمناه من

قال : إن الحيّ لا يوصف بمكان : من أنه يجب ألا يمكن / على هذا القول إثبات حيّ مدبر في العالم يلزم القائل بهذا القول . وذلك أنه متى جوز أن يكون التصرف الواقع في جوارح الإنسان وأعضائه لا تعلّق له بالجملة ، وإنما يتعلّق بمعنى في القلب ، وإن لم يكن القول بأن ذلك المعنى يجذب هذه الأعضاء ويدفعها فما الذي يمنع من القول بأن المدبر لهذا الجسد لا تعلّق له به البتة ، ويكون مسخرا له ومدبرا ؛ على أنه إن جاز أن يقال : إن الحيّ هو روح في القلب ، من حيث كانت الإرادة تحلّ القلب دون غيره ، فهلاّ جاز أن يقال : إن كل طرف من أطرافه فيه حيّ لأنه يصحّ أن يبتدى في الفعل ، ولو لم يكن فيه حيّ لم يصحّ

ذلك ؛ لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعي فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حي . فمضى نطرق بأحد الأمرين إلى إثبات حي صحيح أن يُتطرق بالآخر إلى إثباته . وهذا يوجب القول بأن في كل طرف من أطراف الإنسان (حياً^(١) قادراً) ، ويوجب ذلك كون هذه الجملة أحياء كثيرة . وذلك يمنع من وقوع تصرفها بحسب قصد واحد وإدراك واحد .

الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح

دون الجسد ، وإن الجسد موات

اعلم أن الذي قد مناه من قبل يبطل هذا القول ؛ لأننا قد دللنا على أن كل محل ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة ، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته ، فيجب كونه من جملة الحى وبيننا أن الحى هو القادر المدرك ، وأنه - وإن كان أجزاء كثيرة - في حكم الشيء / الواحد من حيث كان حياً واحداً وقادراً واحداً . فذلك يبطل قوله : إن الجسد موات ؛ لأن هذه تفيد انتفاء الحس والإدراك ، وإذا دللنا على ثبوتها في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله . وإذا ثبت أن الروح من قبيل النفس والريح ، وأن ما اختص بهذه الصفة لا تحلّ الحياة وإن كان الحى بحاجة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله : من أن الحى هو الروح .

وبعد ، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النفس^(٢) المتردد ، أو يريد بذلك ما يحكى عن النظام - رحمه الله - في الإنسان . فإن أراد الأول فقد بينا فسادَه . وإن أراد الوجه الثانى فسنفرد فيه الكلام من بعد . وقد بينا من قبل أن

(١) في الأصل : « حي قادر » .

(٢) في الأصل : « والنفس » .

الحى كما لا يصح أن يدرك ويفعل إلا مع كون الروح فى المخارق^(١) فكذلك لا يصح أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية ؛ لأن تفريق عُنْته وتوسيط جسده يخرجُه من كونه حياً ؛ كما أن إخراج روحه يخرجُه من كونه حياً . وإذا كان لا بد أن يكون حياً من كلا الأمرين فلم قال : إن الحى هو الروح دون الجسد ، وبم يفصل إيمان قال : إنه الجسد دون الروح . بل يلزمه على ذلك أن يكون الحى هو الدم دون الروح والجسد ؛ لأن نزفه عن البدن يخرجُه من كونه حياً . وقد تقصينا ما يبطل هذا القول من قبل .

الكلام على من قال : إن الحى هو الجسم والروح جميعا

قد حكينا عن بشر بن المعتز هذا القول . وعن هشام بن عمرو أنه كان يعمل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها^(٢) من أحد قسمى الإنسان / وقد حكى عن بعضهم ٩٥ أن الروح هى الحياة . وعن بعضهم خلاف ذلك . وحكى عن أبى الهذيل - رحمه الله - فى الحياة أنها يجوز أن تكون عَرَضاً ، ويجوز أن تكون جسماً .

واعلم أن الذى يدخل فى جملة الحى هو ما حَلَّ الحياة دون غيره . ولذلك قلنا : إن الشَّعر والعظم والدم ليست من جملة الحى ، من حيث عُلِمَ من حالها أن الحياة لا تحلُّها ، وإنما تعلم التفرقة بين ما تحلُّ الحياة وبين ما لا تحلُّ بالإدراك ؛ لأن الحياة ؛ إذا كان لا بد من أن تختص جنسها بحكم تين به من غيرها من الأعراض ، وكان لاحكم بفعل لها تبيت به إلا صحة الإدراك بها ، فيجب أن نحكم فى كل محل صح أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة ، ونقضى على كل محل لا يتأتى ذلك به أنه لا حياة فيه ،

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والأنف .

(٢) كذا ، والعرض مذكر ، وأراد به الصفة .

وإنما جعلنا علامة وجود الحياة في الحَلّ هذا دون سائر الإدراكات لأنها^(١) تحتاج إلى بذية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم ، فلا يمتنع في ذلك الإدراك إذا اتقى أن يقال : إنما اتقى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة ، وليس كذلك إدراك الحرارة والألم ؛ لأنه لا يحتاج فيهما إلّا إلى محلّ الحياة ؛ فوجب لذلك أن يُحكم بثبوت الحياة عند صحّتهما وبانتفائهما عند انتفائهما . وإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الروح هو النَّفْس المتردّد وأنه لا يدرك به كما لا يدرك بالشمع فيجب أن يحكم بأنه لا حياة فيها على وجه من الوجوه ، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصحّ أن بعدّ من جملة الحَيّ ؛ كما لا يصحّ أن بعدّ من جملة الحَيّ ما يلتزق بجسمه من الأجسام . ولو جعلنا علامة كون الشيء من جملة الحَيّ الاتصال لوجب لو خَلَقَ - تعالى - بين الإنسان والجبل اتصالاً أن يكون من جملة الحَيّ ، ولوجب أن يستحيل اتصال حَيّ بحَيّ لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من جملة ، ولأنّ المستفاد بقولنا في الشيء : إنه من جملة الحَيّ أنه ، يلحقه بصفة الحَيّ وما يصحّ في الحَيّ من حيث كان حيّاً . وإذا صحّ ذلك فقول القائل في الشيء : إنه من جملة الحَيّ ولا يثبت فيه هذا الحكم خلاف في عبارة لا وجه للمضايقة فيها . فإن قال : إنما قلت : إن الروح من جملته لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حيّاً ، قيل له : إنه لا يجب أن يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم ، ألا ترى أنه لولا الحركة لم يوصف الحَلّ بأنه متحرك ، ولا يجب أن تكون الحركة داخله في الاسم حتى يكون قولنا : متحرك يفيد ويفيد الحركة . فإن قال : إنّي مخالف في الأمرين جميعاً ، قيل له : إن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإنسان إذا شتم الحَيّ وذمّه ومدحه فقد ذمّ البنية والروح والدم ، وإذا ضرب الحَيّ أن يكون ضارباً للجسم والعَرَض ، وإذا عبد الخالق وقصد ذلك أن يكون قد

(١) أي سائر الإدراكات ، أي غير إدراك الحرارة والبرودة والألم .

عبد الله وعبد خاتمه ، وظهور فساد هذا القول ينفى عن الإطالة ، فإن قال : إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون قادرا واحدا ، وحيّا واحدا فهلا جاز ما قلته في الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيّا ؛ قيل له : إننا لم نحكم بفساد ما قلته من حيث يقتضى كون الأشياء الكثيرة حيّا واحدا ؛ لأننا نقول بذلك ، وإنما أبطلناه من الوجه الذى تقدّم ، فلا وجه لهذا السؤال ، ولا فرق بينك وبين من قال : إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون حيّا واحدا فهلا جاز أن يكون كل جسم في العالم حيا واحدا فما به تجيب عن هذا السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته . فإن قال : إذا جاز عندكم أن يكون من جملة الحى ما لولاه لم يتحلّ بكونه حيّا فبأن يدخل في / جملة الحى ما لولاه ١٩٦ بطل كونه حيا أولى ؛ قيل له : قد بينّا أن الذى يجب كونه من جملة الحى ما يلحقه حكم الحياة ؛ فإذا لحق يده وسائر أطرافه هذا الحكم فصحّ أن يدرك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحى ، وإن كان قدّرها لا يؤثر في كونه حيّا ، وليس كذلك الروح وغيرها ؛ لأن الإدراك لا يصحّ بها فيجب ألا تكون من جملة الحى ، وإن استحال كونه حيّا إلا معها ؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشعر وغيرها من الأمور التى لا يجوز أن أن يكون حيا إلا معها .

وبعد ، فإن علمنا بأنه يصحّ من الإنسان أن يبتدئ الفعل من أطراف أنامله بدلّ على أن الحى ليس هو الروح . فإذا دلّ ذلك على أنه بانفراده ليس بحى وجب ألا يكون مع غيره حيّا ؛ لأنه لا يجوز أن يقرن إلى ماله تأثير في الحكم العقلى ما لا تأثير له فيه . فأما من قال : إن الحياة هو الحى فتقوله في نهاية الفساد ؛ لأن العلة لا يجوز أن تختصّ بالصفة الموجبة عنها ؛ ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تكون متحركة ؛ وذلك بمنع من كون الجملة نفسها هى الحى .

وبعد ، فإن الحى القادر هو القمّال ، وقد عرفنا أن الفعل لا يصحّ منا إلا باستعمال محلّ (١١ / ٤٣)

الفعل واستعمال الآلات ؛ وذلك لا يصح إلا والقادر جسم . ويبين ذلك أنا نعلم من أنفسنا ما نختص به من كوننا مرابين ومعتقدين ضرورة ، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلا ، وما لا نعلم باضطرار بآلا تعلم صفته باضطرار أولى . فلو كان الحى هو العَرَض لم يصح أن يعلم القاصد النية باضطرار البتة ، وكل ذلك يبطل ما قاله القوم .

وأما قول الشيخ أبى الهذيل / - رحمه الله - فى الحياة : إنها يجوز أن تكون عَرَضًا ، ويجوز أن تكون جسمًا ، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحى لا يكون حياً إلا بعَرَض يحلّه وبروح تحصل فيه ، وسمّاها جميعاً حياة . ولهذا قال : إن الحياة يجوز أن تكون عَرَضًا ، ويجوز أن تكون جسمًا ، وهذا خلاف فى عبارة ؛ لأن الروح عبارة عن النَّفْس المتردّد فى مخارق الإنسان ، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفث ^(١) والنفخ ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة ، وقد ثبت فى هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجب غيره حالاً ؛ لأن المجاور لا يختص بما جاوره اختصاص العِلَّة بالمعلول ، ولأنه لو أوجب كونه حياً لأوجبه لنفسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح فى إيجابه كونه حياً ؛ لأن الجواهر متماثلة ، وبطلان ذلك يبين فساد من قال بهذا القول . فأمّا إذا جعل الموجب لكونه حياً العَرَض الحالّ وعبر عن الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حياً إلا معها فإنما خالف فى عبارة ؛ لأن المعنى الذى قصده ممّا نقول به . وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة ؛ لأن الحياة عبارة عن المعنى الذى به صار حياً ، ولم يصِرْ حياً بالروح كما لم يصِرْ حياً بالدم والبنية ، وإن احتيج إليهما جميعاً .

(١) فى الأصل فى غير وضوح : « بالنفس » والظاهر مأثنتنا . والنفث : النفخ .

الكلام على أبي إسحاق النظام رحمه الله

وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح ، وأن الروح هي الحياة المشايكة لهذا الجسد ،
وأنها في الجسد على جهة المداخلة ، وأنه جوهر واحد غير مختلف ، وهو قوى حتى عالم
بذاته . وقد بينا من قبل أن هذا الشخص لا / يختلف أجزاؤه في أنه يدرك بها أجمع ^(١)
الحرارة والبرودة والألم ، وبيننا أن ذلك إنما يصح إذا حلتها الحياة ، وأن ما تقتضيه الحياة
لجسدها هو هذا الحكم ، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه ، وبيننا أن بحلول الحياة في
الحل يصير الحل من جملة الحى ، فإذا صح ذلك وجب كون هذه الجملة هي الحية
القادرة دون الروح البسيط .

وبعد ، فإن الواحد منا قد يحرك إحدى يديه في جهة والأخرى في خلافها ، ولو كان
الحى هو شيئاً فيه لم يصح ابتداء الحركات المختلفة في الأطراف . وبين صحة ذلك أن
فقد هذه الآلات يؤثر في صحة الفعل منه على بعض الوجوه ؛ لأن يده إذا شلت لم
يمكنه ما يمكنه فيها إذا كانت صحيحة ، وإذا لحق رجله زمانة لم يصح منه المشى ،
فلولا أن هذه الآلات من جملة الحى لم يجب ذلك فيها . وليس لأحد أن يقول : إنما تعذر
عليه الفعل بها ؛ لأنها لا تحتمل الأفعال وحالها هذه ، وذلك أن الزمانة لا تمنع من صحة
وجود الحركات فيه ؛ فذلك لو حرّك ^(٢) القديم - تعالى - الرجل الزمانة لصح ذلك ؛
وكذلك اليد الشلّاء . فإذا صح بذلك احتمالها للحركات وجب صحة ما قدمناه . من أن
تعذره عليه هو لأنه من جملة القادر ، وأنه يحتاج في صحة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون
هذه الآلات على أوصاف مخصوصة . وبمثل هذه الطريقة نستدل على فساد قوله في
الحواس ؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المدركات بها ، فلو كان الإنسان هو الروح وهذا

(١) كذا . والواجب : جماء أو هم . (٢) في الأصل : « حول » .

الشخص هو قالب وهيكلي لوجب ألا يؤثر في الإدراك فساد بعضه ؛ كما لا يؤثر ذلك في فساد ثوبه وسائر ما يتصل بجسمه ، وكل ذلك مع ما يبتأ من الأدلة من قبيل يوجب بطلان ما ذهب إليه . على أنه / إذا جاز له أن يقول في هذا الشخص : إنه ليس بحى وإنما الحى روح بسيط فيه^(١) ليجوز لغيره أن يثبت تلك الروح قالباً وظرفاً للحى ، ثم كذلك في ذلك القالب الآخر . وهذا يؤدي إلى ألا يثبت حياً لا الجسم ولا الروح .

وبعد ، فإن أراد بقوله في الروح : أنها الحياة الحالية في الأجزاء فقد بينا أن الحياة لا يجوز أن تكون حية عالمية قادرة . وإن أراد بذلك النفس المتردد فقد بينا أنه لا يحس به ولا بألم . وقد بينا من قبل أن كل طريق يوصل به إلى أن الجسم هو الحى وأنه لا يجوز أن يكون جزءاً واحداً ، يتوصل به إلى أن ذلك الحى هو هذا الشخص دون جسم منبث فيه .

وأحد ما يعتمد عليه في إفساد قوله أن الروح التى قال فيها : إنها حية لا يخلو من أن يكون كل جزء منها حياً قادراً مريداً أو^(٢) الجملة قادرة مريدة . فإن قال : إن كل جزء منها كذلك ولا بد له منه على قوله : إنه حى لذاته عالم قادر لذاته ؛ لأن الصفات الذاتية تتناول آحاد الأشياء دون مجملها فلذلك لا يصح في جملة من الأجزاء أن تكون جوهرها واحداً وسوادها واحداً . فإن قال : لست أريد بقولى : إنها حية لذاتها ما تذهبون إليه في الصفات النفسية ، وإنما أريد أنه حى لا لعلّة ؛ لأن الصفات عندها إما أن تكون للذات أو لعلّة ، قيل له : إن الصفات المستحقّة [لا^(٣)] لعلّة يجب أن تتناول أيضاً آحاد الأشياء دون مجملها ، إلا إذا كانت الصفة تتعلق بصفة لعلّة ، فيصح فيها أن ترجع إلى الجملة ، وهذا كما نقوله في كون المدرك من مدركا : إنه وإن اختص بذلك

(١) كذا . وهو على تقدير قسم هو جواب (إذا) .

(٢) في الأصل : « و » . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

لا لعلّة فإنّه يرجع إلى جملة من حيث كان المصحّح له كونه حيّاً ، وإنما صار حيّاً بحياة .
 فأما إذا كانت الصفة مستحقّة لا لعلّة ولم تتعلّق بصفة مستحقّة لعلّة / على ما ذكرناه . ٩٨
 في المدرك فنحن حقّها أن تتناول الأحاد والأجزاء دون الجمل ، وإن كانت ^(١) تجري
 مجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه . فقد بان أن قرّعه إلى هذا الوجه لم يؤثّر في صحّة
 ما ألزمناه . فإذا ثبت أنه يلزمه — لا محالة — القول بأن [يسكون ^(٢)] كل جزء منه
 حيّاً قادراً مريداً لم يتخلّ القول في ذلك من وجهين : إمّا أن يقول : إنها أجمع فاعلة
 واحدة ، أو كل جزء منها قادر فاعل ، ولا يصحّ الوجه الأوّل لما ^(٣) فيه من إثبات
 فعل لقادرين ؛ لأن ذلك يوجب أن يجوز أن يريد بعضهم ضدّ ما أراده الآخر ، وأن
 يقع التمانع بين أجزاء الإنسان ، حتى يصحّ أن يريد القلب الكلام فيأباه اللسان ،
 أو يريد المشي بالرجل وتأباه الرجل ؛ وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول ؛ لأننا قد
 بينّا أن التصرف يقع من جملة الإنسان بحسب قصده ودواعيه ، وأن معنى التمانع
 لا يصحّ في أجزائه ، كما يصحّ في جماعة الأحياء . فإن قال : إني أقول : إن كلّ جزء
 من الروح إذا أراد شيئاً فلا بدّ من أن يسكون الآخر مريداً له ، فإذا اتفقت الأجزاء
 في الإرادة لم يقع التمانع ، وذلك لا يمنع من كون كل واحد قادراً مريداً ، قيل له :
 لا يتخلو اتفاقهم في الإرادة من أن يسكون على جهة الإلجاء والاضطرار بأن يحمل بعضهم
 البعض على موافقته في الإرادة ، أو على جهة الاختيار بأن يسكون هناك أمر يوجب
 اتفاقهم في الإرادة ، أو أن يتفقوا في الإرادة لا لسبب جامع لهم عليه اسكن على جهة

(١) في الأصل : « ما » وقد بدا لي أن الصواب ما أثبت .

(٢) زيادة اقتضاها نصب « حياً قادراً مريداً » الآتية .

(٣) كأنّ هذا عبارة ساقطة في النسخ . والأصل : « ولا الوجه الثاني » ونوله : « لأن ذلك

يوجب . . . » تعليل لهذا أو يكون قوله : « الأول » صوابه : « الثاني » .

التبخيٓت^(١) وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتفقوا في الإرادة على أن يحمل^(٢) بعضهم بعضا عليه لوجوه . منها أنه كان يجوز ألاّ يحمله عليه فيقع التمانع ، فكان يجب في الإنسان أن تختلف به الأحوال فيقع التمانع في أطرافه مرّة ، ولا يقع أخرى ، وقد قدّمنا فساد ذلك . ومنها أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعض الآخر على موافقته في الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعض هذا البعض على هذا الحكم ؛ لأنه لا مزية لأحد البعضين في هذا الباب ليس^(٣) للآخر ؛ سيما ومن قوله : أن الإنسان جلس واحد لا يجوز أن يختلف ، فيجب على هذا ألاّ يكون لبعضه من المزية ما ليس لسايريه . فإن قال : إن المرید الذي هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته في الإرادة ويكون بذلك أولى ، على ما نجد من أنفسنا ، قيل له : إنما صحّ ذلك عندنا ؛ لأن المرید هو الجملة ، فيصحّ أن يقع منه الأفعال بحسب قصدها ، وليس كذلك قولك : إن كل جزء من الرّوح يصحّ كونه مربدا ، فليس للقلب عندك من المزية ما ليس لغيره . فإن قال : إن بعضهم يحمل بعضا على موافقته في الإرادة من حيث علموا أن الصّلاح فيما أرادوه ، قيل له : إن ذلك يوجب أن يريد كل واحد منهم لمكان علمه بأن المراد صّلاح لا على جهة الكلّ ، على أنه إن جاز أن يقال في الرّوح التي حصلت في هيكل واحد وقالب واحد : إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة في الإرادة وإن لم يكن هناك ما يوجب ذلك فيها ليجوز^(٤) أن يقال في جماعة الأحياء : إن بعضهم يحمل بعضا على هذا الحكم ، وظهور فساد ذلك لعلمنا أن الواحد منا قد يسكره ما / يريد صاحبه دلالة على فساد هذا القول .

(١) أي المظ والنصب من غير علة ، والكلمة مأخوذة من البخت .

(٢) كذا . والأولى : يحمل .

(٣) كذا . والأولى : « ليست » وقد أول المزية بالفضل .

(٤) كذا . ومن عادته أن يقول : « ليجوز » .

فإن قال : إن القالب الواحد إذا جمع الأحياء شاهد بعضهم بعضاً فصَحَّ حل بعضهم بعضاً على الموافقة في الإرادة وفعل المراد ، وليس كذلك حال جماعة الأحياء في الهياكل المتغايرة ، قيل له : إن أول ما في هذا نقض قولك : إن الإنسان عندك لا يرى ، فلا يصح أن يرى بعض الأجزاء بعضاً ، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة لا تقتضي الحل والإكراه ، كما لا تقتضيه المباعدة ، لحكم الأحياء في القالب الواحد حكم الأحياء في الهياكل الكثيرة ، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله - سبحانه - جماعة أحياء بعضهم ببعض أن يحمل بعضهم بعضاً على الموافقة في الإرادة ، وهذا ظاهر الفساد . فإن قال : إنهم يتفقون في الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه ، فيدعونه هذا السبب إلى أن يجتمعوا على إرادة الشيء فهذا يبطل من وجوه . منها أنه لا يخلو من أن يقول في كل حي : إنه يجب أن يعلم ما يعلمه الآخر من حيث كان عالماً لذاته . فإن قال ذلك فقد بينا فسادَه . ويجب أيضاً في الأحياء المتغايرة الطرق مثل ما يجب في الأحياء إذا كان القالب واحداً حتى لا يقع اختلاف بين الأحياء في الإرادة البتة ، وهذا معلوم خلافه باضطرار . فإن قال : إن الأحياء إذا جمعهم الهيكل الواحد اتفقت دواعيهم لعلم بعضهم لحال بعض ، وليس كذلك سائر الأحياء ، فهذا ^(١) مما قد بينا فساد التعلّق به . ومنها أن حق كل حيّين نصحّ عليهما الإرادة ألاّ يمنع أن يختلفا في الإرادة ، وإن اشتركا في العلم بحال مراد ، وهذا بين من حال الأحياء / منّا فلا يصحّ دعاء سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة .

وبعد ، فثبت أن الجملة تنصرف بحسب قصد واحد فن أين أن ذلك إنما وجب موافقة أجزاء الروح في الإرادة ، دون أن يجب لها نقوله من أن الجملة حيّة واحدة . فإن قال : إنما صار ماقولته أولى لأن الدلالة قد دأت عندي على أنه حيّ لذاته ،

(١) في الأصل : « وهذا »

ولا يصح في الصفات الذاتية أن ترجع إلى الجمل ، قيل له : قد بينا فساد ذلك ،
وسنأتى على كل ما يرد من الشبهة فيه . فأما إذا قال : بالاتفاق يجتمعون على إرادة
الشيء فذلك مما لا يجب استمراره ، ويجب ألا يمتنع في كثير من الأوقات أن يقع
التمانع بين هذه الأجزاء ، على ما ألزمنهم فإن قال : إني أثبت كل جزء حياً قادراً ،
وأثبت جملة الروح مع ذلك قادرة حية فلذلك لم يقع التمانع بين هذه الأجزاء ، قيل له :
إن الحياة إن أوجبت كون المحل حياً لم يصح أن يرجع إليها إلى غير ذلك المحل ؛
لأن ذلك يوجب قلب جنسها ، ويجب مع ذلك متى جوز هذا فيها ألا يكون
لرجوعها إلى المحل حكم ، فلا يكون لقوله : إنها توجب الحكم للمحل معنى . وهذا
رجوع إلى ما نقول به .

فإن قال : إذا جاز في الحياة أن توجب الحكم للجملة الهزيلة ، ثم توجب الحكم
لها وقد سميت فهلاً جاز أن توجب للمحل وتوجب للجملة ؟ قيل له : إن الحياة
عندنا توجب الحكم للجملة المدركة ، ولا معتبر فيها بالصغر والكبر : لأن الجملة
لا تختص بالأجزاء ؛ فلذلك لم يفترق الحال بين أن تكون هزيلة أو سمينة ، وليس
كذلك لو أوجبت الحكم للمحل ؛ لأنه كان يجب أن يوجب لجنسها الحكم لتمامها ،
ولا يعتمدى الحكم للمحل ، فلو جوزنا أن يوجب الحكم للجملة لأدى ذلك إلى قلب

٢٠ ب جنسها ، وهذا في نهاية الفساد .

فهذه الجملة تبين فساد هذا المذهب .

وسنورد الآن جملة من أسئلتهم .

ذكر شبههم والأجوبة عنها

سؤال

قالوا : قد ثبت أن الإنسان يجب أن يكون حياً قادراً ، فلا يخلو من أن يكون قادراً لذاته ، أو قادراً بقدرة - ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة ؛ لأنه لو كان كذلك لأدى إلى أن يقوى الشيء بما هو مخالف له ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوى الحرّ بالبرد أو الحارّ بالبارد ، فإذا استحال ذلك استحال كون القادر قادراً بقدرة . وإذا بطل ذلك لم يبق إلّا ما نقوله : من أن القادر لا يجوز أن يكون جملة واحدة ، بل يجب في كل جزء أن يكون قادراً .

وهذا غلط ؛ لأن الحرّ في الحقيقة لا يقوى بالبرد ، ولا الحارّ بالبارد لأن انضمام البرد إلى الحرّ في المحلّ الواحد محال ، ولذلك لم يقوّ به ، والحارّ إذا انضمّ إلى البارد لم يتغيّر حال كل واحد من الحليّين عما كان عليه في حال الانفراد ، وكذلك لا يجوز أن يقوى الحارّ بالحارّ لأنهما إذا تجاورا خال كل واحد منهما كحاله عند الانفراد . وإنما يقوى الحرّ في المحلّ بالحرّ في ذلك المحلّ . والمراد أنه يدرك ذلك المحلّ أشدّ حرّاً ، كما يدرك المحلّ الذي فيه سوادان أشدّ سواداً من غير أن أثر أحد الحرّين في الآخر . وإنما يوصف المحلّ بأنه أشدّ حرّاً على ما ذكرناه من غير أن يؤثر أحدهما في الآخر ، والحرّ لا يقوى إذا بالحرّ ولا البرد بالبرد ولا الحارّ بالبارد ولا الحارّ بالحارّ ، فكيف يجوز أن يجعل ذلك أصلاً للقادر ، ويمتنع من أن يكون قادراً بما هو مخالف^(١) مع أن القوم لم يجدوا الشيء يقوى لا^(٢) بنفسه ولا بمخالفه .

وبعد ، فإنه / يجب على هذا الاعتلال ألا يتحرك المحلّ بما يخالفه ، ولا يسود بما

(١) في الأصل : « يخالف » . (٢) في الأصل : « لا » .

يخالفه ، ولا يدلّ الدليل على ما يخالفه ، ولا يؤلّد النظر ما يخالفه ، ولا يشبع أحدنا بما يخالفه ، ولا يستعين بآلات تخالفه . ومن قول صاحب هذه العلة أن الحُلّ يتحرّك بما يخالفه ، وأن الحُلّ يستعين بالأعضاء وهي مخالفة له . ومن قوله أن الدليل يدلّ على ما يخالفه (١) لأنّ الذين يعدّون عن هذه الطريقة السويّة فيمنعون من أن يدلّ الشيء إلّا على جنسه . ومن قوله أن الرأى يستعين بالشعاع على الرؤية وإن كان مخالفا للبصر عنده . ومن قوله أنه يفعل وير بد عند الخاطر وإن لم يكن الخاطر مريدا ، وكل ذلك يبطل ما تعلّق به .

وبعد ، فإننا قد بينّا من قبل أن الجملة هي القاصدة ، وتصرفها يقع بحسب قصدها وإرادتها ، وأن ذلك يدلّ على اختصاصها بحال (٢) تفارق به من تعدّر عليه الفعل ، فإذا صحّ كونها بهذه الصفة في حال دون حال وجب كونه قادرا بقدرته ، ووجب كون القدرة عرّضا مختصّا به ، وإلّا لم تكن بأن يكون قادرا بها أولى من غيره . وهذا يوجب كونها حالة في بعضه ، ولا تكون كذلك إلّا وهي مخالفة له مخالفة العرّض للجوهر . فإذا ثبت ذلك وجب القضاء بأن الشيء بقوى بما يخالفه ؛ كما يوجد ويحدث بما يخالفه ، وأن يبطل ما اعتدّ به مما ينقض هذه الأصول .

سؤال

وربما عبّروا عن قريب بما قدّمناه بعبارة أخرى ، فيقولون : كيف يجوز أن يقوى القويّ بما ليس من شأنه أن يكون قويا ؛ وكيف يحيا بما ليس في شأنه أن يكون حيّا . ولئن جاز ذلك ليجوز (٣) أن يقوى السواد بما ليس من شأنه أن يكون سوادا ، والحرارة بما ليس من شأنه أن يكون حارّا .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في هذا المقام .

(٢) في الأصل : « حال » .

(٣) كذا . والصواب : « ايجوز » .

وهذا يسقط بكل / ما قد مناه أولاً ، فلا وجه لإعادته . ولو أن قابلاً قلب هذا ٢٠١ الكلام وحكم فيه بالضدّ ممّا قالوه فقال : كيف يقوى الشئ بما من شأنه أن يكون قوياً . وأنّ جاز ذلك ليجوز أن يتحرّك الشئ ، بما من شأنه أن يكون متحرّكاً كما لكان أسعد بهذا القول ممّا أورده السائل . والأوّل ^(١) مستمرّ على ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز أن يصير الموصوف على صفة من الصفات الغيرة ، ولذلك الغير مثل هذه الصفة ، وإنما يجوز ذلك فيه إذا لم يكن لذلك الغير مثل هذه الصفة . وهذا بين في العمل كلها وفي وجوب ^(٢) الحسن والتبجح والوجوب وماشا كلها حتى الأدلّة ؛ لأنّ الشئ لا يجوز أن بدّل على مثله ، وإنما بدّل على ماخالفه ، من حيث لا يجوز أن يحصل بينه وبين المدلول التعلّق الذي تقتضيه الدلالة إلّا وهو مخالف له . وكذلك الفاعل فإن ما يقع منه مخالف له وإن كان في حكم العلّة في حدوثه ، فأما السبب فلا يولد في الأكثر إلّا ما يخالفه على هذه الطريقة ، ولا يخرج عن ذلك إلّا بتوليد الاعتماد لمثله ، على قول أبي هاشم - رحمه الله - ولا يولد ذلك إلّا على جهة التبعية لما يولده من مخالفه ، فلا يصحّ التعلّق به . وبعد ، فإنه يولد مثله ومخالفه ، فكيف يحمل أصلاً في أنه لا يقوى إلا بما هو قوياً دون أن يحمل أصلاً لضده وخلافه . وهذا بين .

سؤال

قالوا : لو جاز أن يقدر الواحد ممّا هو مخالف له لجاز أن يقدر بكل ما هو مخالف له من الأعراض . فإذا استحال ذلك بطل كونه قادراً بقدرته ، وثبت أنه قادر لذاته أو لا لذاته ولا لعلّة ، فأنهما كان فيجب أن يكون القادر الحقّ جزءاً واحداً .

(١) في الأصل : « مستمر » ويظهر أن الأصل : « غير مستمر » فسقط لفظ (غير)

(٢) كذا . والأظهر : « وجوب » .

وهذا ممّا بينا فسادَه ؛ لأنّا / قد دللنا على أن الأمر بالصدّ ممّا قالوه ، وأن الموصوف لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات لغيره إلّا وذلك الغير مخالف له ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فقد ثبت أن المتحرك يتحرك بما يخالفه ، ولم يجب أن يتحرك بكل ما يخالفه حتى يتحرك بالسواد والحركة . وكذلك الشيء يدلّ على بعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه دالّا على كلّ ما يخالفه ، فإذا جاز أن بقدر القادر ممّا على ما يخالفه من الأفعال ولا يجب أن يقدر على كلّ ما يخالفه ؛ لأنه لا يقدر على الألوان والطعوم والأرايسح^(١) فهلّا جاز أن يقدر ببعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه قادرا بكلّ ما يخالفه .

سؤال

قالوا : لا يخلو القادر من أن يكون معنى واحدا ، أو الروح البسيطة التي لا تتغيّر حالها ، أو الجملة التي تشيرون إليها . فلو كان هو الجملة التي يجوز عليها الزيادة والنقصان في السَمَن والهُزَال لما صحّ من الإنسان أن يعلم اليوم أنه الحيّ القادر من قبيل إذا تغيّرت أجزاؤه إلى زيادة ونقصان ، ولما صحّ أن يُدَمّ السمين على ما كان منه في حال هزاله ؛ والهزبل على ما كان منه في حال سَمَنه ، ولما صحّ في الحياة والقدرة أن تتعاقبا بالجملة وقد تغيّرت إلى زيادة ونقصان ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسهما ، فإذا بطل ذلك وجب بطلان القول بأن الجملة هي الحيّة القادرة ، وليس وراء ذلك إلا القول بأن الحيّ القادر معنى واحد^(٢) ، على ما يقوله مُعَمَّر ، أو الروح البسيطة التي لا تتغيّر بالزيادة والنقصان في الهيكل .

(١) جمع أرياح جمع ريج . وينكر بعض اللغويين أريحا ويوجب أرواحا ، ويمكن أريحا جاءت في كلام الفصحاء .

(٢) في الأصل : ٥ واحدا .

وهذا غلط ؛ لأن العلم بأن^(١) القادر لا يتناول الأجزاء التي تقع عليها الزيادة والنقصان وإنما يتناول المختص بهذه الصفة ، والجملة من حيث تختص بهذه الصفة لا يتغير حالها بالزيادة / والنقصان فيها ؛ لأنها على حدّ واحد في كونها قادرة عالمة سمّيت أو هُزّلت . فإذا لم يتغير حالها في نفسها لم يتغير حال العلم بها ؛ لأن العلم بالشيء على ما هو به . وكذلك القول في الذمّ والمدح ؛ لأن الجملة لا تمدح لأمر يرجع إلى تفصيل أجزائها ، وإنما تمدح لاختصاصها بأنها فاعلة للحسن^(٢) على وجه مخصوص ، وذلك يرجع إلى كونها قادرة . فإذا لم يتغير حالها في كونها قادرة بالزيادة والنقصان فكذلك لا يتغير حالها فيما تستحقّه من الذم والمدح . وإنما كان يلزم ما قاله السائل لو توجه الذم والمدح إلى الأجزاء ، فكان يقال : إذا كان في حال إقدامه على القبيح نحيفا ، فلو ذمناه وقد سمّين لسكتنا قد ذمنا من الأجزاء ما لم يقع منه القبيح . فأما إذا كان الذم والمدح موجّها نحو القادر الفاعل من غير اعتبار للأجزاء فما قاله ساقط .

وبعد ، فنتى رجع هذا السائل إلى العلم والذم والمدح بطل عليه أصل مقائمه ؛ لأن الناس أجمع يعلمون أحوالهم وإن لم يخطر ببالهم في الإنسان أنه الروح البسيطة أو معنى في القلب ولا يجوز أن يعلموا من حالهم ذلك ولما يخطر ببالهم المعلوم . فإذا علم الواحد منهم أنه الذي كان مريدا وقاصدا ومعقدا وإن تغيرت أحواله في الزيادة والنقصان ولم يخطر بباله إثبات شيء في الناظر سوى هذه الجملة فكيف يتوصل بذلك إلى إثبات ما لا يعقله هذا العالم . وكذلك فقد يستحسن العقلاء الذم والمدح وإن لم يعتقدوا ما قاله القوم إذا عرفوا الجملة وتغيرتها على الحدّ الذي يستحقّ عنده الذم والمدح . وذلك يبطل ما تعلّق به .

فأما ما ذكروا من أن الحياة والقدرة إذا لم يصح تعلّقهما بجملة صغيرة لم تتعلّقا^(٣)

(١) هذا خبر (أن العلم) .

(٢) في الأصل : « للقيح » وظاهر أنه سهو من الناسخ .

(٣) في الأصل : « يتعلّقان » .

بجملة كبيرة لما فيه من قلب جنسها ، فيجب ألا يكون العالم القادر ما يجوز عليه /
الزيادة والنقصان فغلط ؛ لأنهما يوجبان الحكم للجملة من غير اختيار الأجزاء على التفصيل ،
على نحو ما ذكرناه في العلم ، فلا يمتنع تعلّقهما بالجملة وإن تغيرت في الزيادة والنقصان ،
فإذا جاز في القدرة المتعلقة بغيرها جنسها أن تتعلّق بأشياء ثم تخرج من أن تكون
متعلّقة به ولا يقتضى ذلك قلب جنسها لما لم تتعلّق بأمر مخصوصة معينة ، فكذلك
لا يمتنع أن توجب كون الجملة قادرة ولا يؤثر في ذلك منها الزيادة والنقصان في الجملة .
فكل ذلك يبيّن فساد ما تعلّق به . وإذا جاز في القادر القديم أن يخرج كثير مما يفعله
عن مقدوره ، وقد كان من قبل في مقدوره وحاله لا تتغير فهلاً جاز تعلّق القدرة بالجملة
وهي نحيفة ، ثم تتعلّق بها وقد سمحت . وذلك يبيّن . فأمّا الزيادات على هذا السؤال
فستجده إن شاء الله في باب الإعادة مستقصى ؛ لأننا نبين هناك ما يجب أن يعاد من
جسم الثناب والمعاقب ، وما لا يجب من ذلك فيه ، وكيفية جواز الزيادة على الحى
والنقصان منه . وإنما عدلنا عن ذكره الآن ؛ لأنه كالتفريع على مذاهبنا ، وهو بذلك
الموضع أخص .

سؤال

قالوا : لو كان الحى القادر حياً قادراً بحياة وقدرة لوجب فيهما أن توجباً هذا الحكم
لحتمهما ؛ لأنه لا اختصاص لهما إلا به ؛ كما أن الحركة لما أوجبت كون المتحرك منهركاً
أوجبت ذلك في محتملها . وكذلك سائر الأعراض . وهذا يوجب كون كل جزء من
الإنسان حياً قادراً ، وألا تنصرف الجملة بإرادة واحدة ، وقد أبطلتم ذلك ؛ فيجب القضاء
بأن الحى القادر هو لذاته^(١) لا معنى . وذلك يصحّح ما نذهب إليه في الإنسان .
وهذا فاسد . وذلك لأن إيجاب العلة الحكم لغيرها يجب أن يكون موقوفاً على

(١) ن الأصل : « كذلك » . وظاهر أنه تصحيف .

الدلالة . وكذلك كيفية اختصاصها / بما هي علّة له ؛ لأن إثباتها علّة وإثبات أحكامها ٢٠٣ لا يعلم باضطرار . وإذا صح ذلك لم يمتنع في بعضها ألا يكون علّة ألا إذا حصلت فيها هي علّة له ، وفي بعضها أن تكون علّة لما لا تحلّه بأن تحلّ في بعضه ، وفي بعضها أن تكون علّة وإن لم تحلّ في شيء أصلا ، وهذا كما نقوله للمجسّمة : إن إثبات الأشياء لا يجب أن يجرى على حدّ واحد ، بل يجب أن يكون موقوفا على الدلالة . فإذا اقتضى الدليل إثبات قادر مخالف للأجسام وجب القول به ، فكذلك القول في العلّة : أن الدليل إذا اقتضى كون القدرة علّة^(١) في إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها ، وإن لم تكن حالة في كلّ الجملة . وقد بينّا من قبل الوجه في ذلك ؛ لأنه إذا ثبت أن الفعل يقع من الجملة بحسب قصدها ودواعيها وجب أن تكون هي المختصة بالصفة التي لا يصحّ منها الفعل . فإذا ثبت كون تلك الصفة موجبة عن علّة لم^(٢) يصحّ وجودها لافي محلّ لأنه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجب كون سائر الجمل قادرا ، ولا يجوز أن تكون موجودة في جسم منفصل منه لمثل هذه الدلالة ، ولأنه يؤدّى إلى كونها قدرة لقادرين . فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالة في بعضه ؛ لأن وجود الجزء الواحد من القدر في كل أجزائه مستحيل . وإذا صح ذلك فيها صارت أصلا في بابها ؛ كما أن الحركة أصل ، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علّة لسكون محلّها متحرّكا فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علّة في كون الجملة قادرة .

وإنما يجوز أن يعتمد السائل على أن ما خالف الموجود فيجب نفيه متى ثبت بضرب من الدلالة . والعلّة أن وجود الشيء على غير هذا الوجه يستحيل ، وأمّا إذا لم يدلّ على ذلك فمرئته فيه منزلة من قال : إذا لم يصح الفعل في الشاهد إلا من جسم وجب جملة / ٢٠٤ في الغائب . وقد تقصينا ذلك وبينّا فسادَه في باب الصفات . على أن هذه الطريقة لا تصحّ

(١) في الأصل : « عليه » . (٢) في الأصل : « ولم » .

لمن قال في الإنسان الحيّ : إنه الروح البسيطة ؛ لأنه لا بدّ له من أن يجعل جملة تلك الروح حيّة قادرة عارفة (في ذلك ^(١)) ماسألنا عنه) وإنما يشبهه هذا السؤال على طريقة مُعَمِّر وذويه . وقد أبطلنا المُلقّة به .

سؤال

قالوا : لو جاز في القدرة أن يتعدّى حكمها محلّها لم يكن بأن يتعدّى إلى بعض المحالّ بأولى من أن يتعدّى إلى غيره . وكذلك القول في الحياة . وذلك يوجب أن يحيا بالحياة الحالّة في بعض الأحياء سائر الأحياء ، وكذلك يقدر بالقدرة المختصّة ببعض القادرين سائر القادرين . يبيّن ذلك أن القديم - تعالى - لمّا صحّ كونه قادرا لذاته أن يفعل في بعض المحالّ صحّ أن يفعل في سائرها ، ولما تعدّى - من حيث كان علما - أن يعلم معلوما واحدا وجب أن يعلم سائر المعلومات ، فكذلك كان يجب في القدرة والحياة أو تعدّى حكمهما محلّهما . فإذا بطل ذلك وجب كون الحيّ حيا قادرا لا لعلّة . وذلك بصحّ ما نقوله في الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأن الجملة الحيّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة في أجزائها بمنزلة الشيء الواحد ، فالقدرة إذا وجدت في بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة . وكذلك القول في الحياة وسائر الأحياء القادرين منفصلون ^(٢) من هذه الجملة فلا يصحّ في هذه القدرة أن توجب كونهم قادرين ؛ لأن هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالحلّ للحركة الحالّة فيها ، فكما لا يجوز فيها أن توجب الحكم لغير محلّها فكذلك القدرة لا يجوز أن توجب الحكم لغير هذه الجملة .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر اتصاله بما قبله . وكان الأصل : « فلا يأتي في ذلك ماسألنا عنه » .

(٢) في الأصل : « منفصلين » .

ولا بدّ لهذا السائل من القول : بل ماذا كرهناه ؛ لأنه إذا جاز عنده في / القادر الحيّ ٣٠٤
أن يبتدئ الفعل في هذه الجملة دون سائر الجمل وإن لم يبتدئ الفعل في نفسه فهلاً جاز
لنا مثله في القدرة ، وإذا جاز عنده أن يألم ويحسّ بأبعض هذه الجملة دون سائر الجمل
وإن لم يكن الحيّ هو البعض فهلاً جاز لنا مثله في القدرة . وإذا جاز عنده في أبعض
هذا الهيكل أن يصرفه في الأفعال ويصير آلة على وجه لا يصحّ مثله في سائر الجمل فهلاً
صحّ لنا مثله في القدرة . وإنا قلنا في القديم - تعالى - : إنه لا يختصّ في كونه علماً
بمعلوم^(١) دون معلوم ؛ لأنه إذا صحّ أن يعلم كل معلوم ولا اختصاص بينه وبين بعض
المعلومات وجب كونه عالماً بها أجمع . فإذا ثبت كونه قادراً لذاته وجب أن يصحّ أن
يخترع الأفعال في الحال اختراعاً ، فليس بعض الحال بذلك أولى من بعض وعلى هذا الوجه
قلنا : إن الواحد منا لو جاز أن يفعل بقدرته الفعل اختراعاً في الحال المنفصلة لم يكن بعض
الحال بصحّة ذلك فيه أولى من بعض ، وليس كذلك حال القدرة ؛ لأنها وإن أوجبت
الحكم لغير محلّها فقد أوجبت له للجملة التي كالشيء الواحد ، ولحلّها معها^(٢) من الحكم
ماليس لها مع سائر الجمل ، فصحّ أن تختصّ في باب الإيجاب بهذه الجملة دون غيرها ؛
كما يصحّ أن يبتدئ بها الفعل في أبعض هذه الجملة دون غيرها ، وكما يصحّ أن يدرك
بأبعض هذه الجملة دون غيرها .

فإن قيل : إن كان الاعتبار في هذا الباب باتّصال بعض الجملة ببعض فقولوا : إن الحياة
والقدرة يصحّ وجودهما في العظم والشعر ، ويصحّ - وإن حدث الموت في بعضه - أن توجد
فيه القدرة ؛ لأن الاتصال / قائم كما كان . فإذا بطل أن يعتبر في هذا الباب الاتصال بطل
ما اعتمدتموه ، ولزم ما قدّمناه من السؤال .

(١) في الأصل : « المعلوم » .

(٢) في الأصل : « ما » .

قيل له : إن الاتصال وإن وجب اعتباره فلا بُدَّ من اعتبار أمور آخر معه ؛ لأن وجود الحياة في محل لا رطوبة فيه لا يصح ؛ كما لا يصح وجودها في محل منفرد . ومن حق الموت أن يخرج محله من أن يكون في حكم المتصل إلى أن يكون في حكم المبين . فلذلك لم يصح وجود القدرة في كل محل متصل بالجملة ، وذلك لا يمنع من اعتبار الاتصال وإن اعتبر غيره معه ، كما أنا نعتبر في المتحرك أن توجد ذاته وإن كان لا بدَّ من اعتبار وجود الحركة معه ، وكل ذلك يُبطل ما تعلّقوا به .

سؤال

قالوا : إن جاز أن توجد الحياة والقدرة في الجزء وهو مبنى مع غيره ، ويوجب مع ذلك الحكم لغير المحلّ ، ليجوزنَّ فيهما أن توجدا في ذلك المحلّ وهو منفرد عن غيره ، وتوجبان ^(١) الحكم لغير محلهما .

وهذا يبطل بما قدّمناه لأن القدرة والحياة تحتاجان إلى بنية مخصوصة ، فلذلك يستحيل وجودهما في الجزء إذا انفرد ؛ كما تحتاج القدرة إلى الحياة والحياة إلى الرطوبة ، ولأن الحياة لو صحَّ وجودها في الجزء المنفرد وليس بينه وبين سائر المحالّ اتصال لوجب أن يكون ذلك المحلّ بها حياً قادراً ، ولو كان كذلك لوجب وإن انضمَّ إلى غيره ألا يخرج من أن يكون هو الحىّ القادر ؛ كما أن السواد لما اسودَّ به محله لم يتغير الحالّ فيه بالانفراد والانضمام . ولو كان كذلك لوجب ألا تنصرف الجملة بحسب إرادة واحدة وداع واحد ، وبطلان ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به .

ب ٢٠

فإن قال : إذا جاز عندكم في الحياة أن تكون حياة للجملة الصغيرة / ثم تكبر أو تنسحق وتصير حياة للأجزاء الزائدة ، ولا يوجب ذلك فساداً ، فهلاً جاز أن تكون حياة

(١) كذا والأولى « توجباً » .

للمحل إذا انفرد وإن كان متى انضم إلى غيره تصير حياة للجملة ؟

قيل له : قد بينّا أن ما أوجب الحكم لمحلّه فلا يعتبر في إيجابه لذلك الحكم بالانضمام والانفراد ؛ لأنه لجنسه يوجب الحكم سواء اتصل بغيره أو انفرد بغيره في أن الحكم الموجب عنه لا يجب إلّا له ، وليس كذلك ما نقوله في الحياة والقدرة ، لأنهما توجبان الحكم للجملة لا للمحل ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها في إيجابهما الحكم لها ، فلذلك لم تنفّر هذه القضية بالزيادة والنقصان فيها بالكبر والصغر . وليس كذلك حال ما ذكرناه . وهذا فرق بين هاتين المسألتين

سؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة عندكم أن تكون حياً واحداً فهل جاز كونها ميتة واحداً ؟ ومتى ثبت في الموت أن الحكم الموجب عنه يرجع إلى محله وإن أطلق على الجملة أنها ميتة فهل جاز مثله في الحياة ؟ وهذا فاسد ، لأن الحياة قد بينّا أنها توجب الحكم للجملة المدركة ، وكذلك القدرة توجب الحكم للجملة القادرة ، وليس كذلك حال الموت ؛ لأنه لا يوجب الحكم للجملة ؛ لأن تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه ، فكما أن الجملة إذا لم تكن فيها حياة من الجمادات لا يصح أن يحصل لها حكم واحد ، وإتّما الذي يصح ذلك فيه الحياة وما يتعلق بالحي من القدرة والعلم ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الموت : إنه لا يصاد الحياة مضادة التروك ؛ لأنه لا يجوز أن يوجب حكماً بالعكس مما توجبه الحياة ولما توجبه الحياة . وقال فيه : إنه يخرج الحل من أن يكون جملة / الحي فيصير في حكم المباين . فأما وصفهم الجملة بأنها ميتة فالمراد بذلك أن كل جزء منها ميت ، وليس كذلك وصفهم لها بأنها حيّة قادرة لأن المراد بذلك أنها تختصّ دون أعضائها بأنها يصح أن تدرك وتفعل ، ولذلك لا يقولون في يد الإنسان . إنها قادرة عامة ؛ كما يقولون في جلته . وذلك يبطل التعلّق بما قالوه .

فأما العجز إن ثبت . معني فإنه يضاد القدرة مضادة الجهل للعلم . ولذلك لا يصح أن يكون العاجز إلا الحيّ ، كما أنه الذي يصح أن يكون قادرا ، حالهما يفارق حال الموت والحياة على ما ذكرناه .

سؤال

قالوا : لو كان الحيّ متنا حَيًّا بحياة لأدى إلى أن يجتمع مائيس بحىّ وما ليس بحىّ فيصير^(١) حَيًّا . ولو جاز ذلك لم يمتنع اجتماع مائيس بمتحرك وما ليس بمتحرك وبصيرا متحركا . فإذا فسد ذلك وجب القضاء بأن الحيّ حىّ لذاته . وفي ذلك صحة ما نقوله في الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأنه لا يمتنع أن يحصل للموصوف صفة عند وجود غيره ، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد . ألا ترى أنه قد يوجد مائيس بجسم وما ليس بجسم فيصيرا جسما ، وعلى هذا الوجه تتألف الجواهر المنفردة فتوصف بأنها جسم . وقد ثبت أيضا أن المحلّ ليس بمتحرك وكذلك الحركة ، وإذا اجتمعا صار المحلّ متحركا ؛ فما الذي يمنع من صحة ما ذكرناه ؟ وقد بينا أن العلة إنما توجب الحكم لغيرها وأن ذلك الغير لا يجوز أن يختص بمثل صفتها ، ولا أن يختص بمثل صفته ، وأوضحنا ذلك بالمتحرك فلا وجه لإعادته . وذلك يوجب صحة ما ذكرناه : من أن مائيس بحىّ وما ليس بحىّ قد يجتمعان فيصيران حَيًّا / واحدا .

٢٠ ب

هذا إذا أراد السائل بذلك المحلّ والقدرة وأراد باجتماعهما اتفاقهما في الوجود ؛ لأن الاجتماع في الحقيقة لا يجوز عليهما . فأما إن أراد أبعاض الجملة وأن اتصاها لا يوجب كونها حَيّة مالم تحدث الحياة في أبعاضها فكل ذلك يُبطل ما تعلق به .

(١) في الأصل : « فيصير » .

سؤال

قالوا : إذا صحَّ في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا وقادرا واحدا فهل
يجاز أن تكون فاعلة ؟ أو يقال فيها : إنها فعلت ^(١) .

وهذا مما أورده ابن الروندي وأجاب عنه شيخنا أبو علي - رحمه الله - بأن قال :
إن قول القائل في الأجزاء الكثيرة : إنها فاعلة بلفظ القانث يقتضى أن كل واحد منها
فاعل ، وكذلك متى قال : إنها فعلت ؛ لأنه لا فرق بين هذا القول وبين وصف جماعة
من النساء أنهنَّ فعَلنَّ في أن الصفة يجب أن تكون راجعة إلى كل واحدة منهن .
وهذا لا يصحَّ معناه ؛ لأن كل جزء من الجملة لا يصحَّ أن يكون فاعلا ، ولذلك امتنعنا
من هذا الإطلاق . فأما إذا قلنا في الجملة : إنها قادر واحد فإنه يقتضى أنها تختص
بصفة واحدة وأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة دون كل جزء منها ؛ فيكون المعنى
صحيحا ، فلذلك فصلنا بين هاتين العبارتين . وهذا السؤال في العبارة دون المعنى . فلذلك
تسهَّل القول فيه .

سؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا فهل جاز ما نقوله النصارى
في الأقانيم ^(٢) الثلاثة : أنها جوهر واحد وفاعل واحد ومريد واحد .
وهذا ساقط ؛ لأننا لم ننكر قول النصارى لو ذهبوا المذهب الذي قلناه . وإنما
أنكرناه / لأنهم قالوا في الأقانيم : إنها يستحيل أن يتألف بعضها إلى بعض وأن يتصل

(١) في الأصل غير واضحة . وكأنها (فعلت) بزيادة عين ثانية خطأ في النسخ .

(٢) جمع الأقنوم وهو الأسل . والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين : الأب والابن وروح القدس .

بعضها ببعض ، فقلنا : إذا كان حالها كذلك فكيف اجتمعت بصفة واحدة . وليس كذلك ماقلناه ؛ لأننا جمعنا الجملة لاتصال بعضها ببعض كالشيء الواحد ، من حيث كان مايجلّ في بعضها كأنه حالّ في سائرهما في إيجاب الحكم للجملة . وهذا يبطل ماأوردوه من تشبيه قولنا يقول النصارى ، وأنكرنا قولهم ؛ لأنهم قالوا بالأقانيم أنها لا تنفابر ، وقالوا مع ذلك : إنها جوهر واحد ، فقلنا : إنه يستحيل في الثلاثة في الحقيقة أن تكون واحدا على الحقيقة ، وليس كذلك ماقلناه في الجسم الحىّ فالتعلّق بما قال بعيد .

فإن قال : إذا جعلتم الجملة فاعلة واحدة ، والجزء منها بعض الفاعل فقد جعلتموه بعض نفسه وهذا باطل .

قيل له : إن وصف الشيء بأنه بعض لغيره يفيد أنه وذلك الغير جمعهما اسم واحد ، ولذلك قلنا في الواحد من العشرة : إنه بعض العشرة ، وهو بالضدّ من قولنا : غير لأنه يفيد أنه مذكور بذكر يتميز به عمّا جعل غيرا له ، فكأن أهل اللغة أرادوا أن وضعوا اللفظة ليقيدوا بها أن الشيء قد دخل تحت الذكر مع غيره فقالوا فيه : بعض ، وأرادوا أن يضعوا لما يدخل تحت جملة يتناولها بعض الأذكّار ، فقالوا فيه : غير . وكل ذلك يبطل ماقلناه به ؛ لأننا قد بينّا أن الفائدة في ذلك لا توجب كون الجزء من الجملة بعضا لنفسه .

فصل في ذكر حدّ الإنسان وفائدته

قد بينّا من قبل مايتعلّق بالمعنى في هذا الباب ، ودلنا على أن الحىّ القادر / هو هذا الشخص ، وأبطلنا قول من قال : إنه معنى فيه أو معنى مدبّر له وإن لم يكن فيه ، أو هو الشخص ومعنى فيه . وهذا القدر كافٍ في الوجه الذى قصدناه ؛ لأننا رُمنا بذلك بيان

مائية المكفّف ؛ ليصحّ من بعد أن نذكر أوصافه وشروطه . وليس الأسماء في هذا الباب مدخل . وإن كفاً نذكر^(١) منه جملة لسكثرة خوض الناس فيها .

فالأصل في هذا الباب أن الأسماء المفيدة منقسمة . ففيها مانع من اضطراب مقاصد أهل اللغة فيه . ومنها ما لا يُعلم ذلك من حاله . ونحن نعلم باضطراب أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبتدئة هذه البنية التي تنفصل بها من سائر الحيوان ؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة . وما علم من حالهم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل ، ولا يصحّ فيه الخلاف إلا بأن يدعى أن إجراهم هذا الاسم على هذا الوجه مجاز . والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه الصفة ما ذكرناه من إبانة حَيٍّ من حَيٍّ بالصورة الظاهرة . فيجب أن يجعل ذلك حدّاً للاسم ومفيداً له .

فإن قال : هلاًّ جوّزتم أن يكونوا إنما أجزوا ذلك على جهة المجاز ؛ كما يقول القائل منهم : رأيت فلانا ولم يرَ إلا وجهه ، ورأيت الأمير وهو متكفّر^(٢) بالسلاح ولم ير منه شيئاً ؟

قيل له : إنما يقال في اللفظة : إنها مجاز إذا ثبت لها حقيقة في موضع ، ونستعمل في غيره على بعض الوجوه . فآهلاً إذا لم يصحّ ذلك فيها فلو جاز أن يقال فيها : إنها مجاز لجاز في سائر الأسماء مثله . وفي هذا إبطال الحقائق . وإنما جعلنا ما سألت عنه مجازاً ؛ لأن قولنا : زبد إنما تجري عليه تعريفاً من حيث اختصّ ببعض الصفات التي نعلم بكونه عليها ، ومفارقة لغيره . فتى رأى ثيابه فقط أو سلاحه فقوله بأن رأى بآيته مجاز ، وأراد به أنى رأيت من ظاهره ما علمته عنده . ولا يمكن الخصم أن يبين في حدّ الإنسان سوى ما ذكرناه ليدعى فيما وصفناه أنه مجاز .

(١) كذا . والأولى : : منها . . (٢) يقال : تكفّر بالسلاح : دخل فيه ولبسه .

فإن قال : يمكننى ذلك لأنهم أجزوا هذا الاسم على هذه الصورة من حيث اعتقدوا أنها هي الفاعلة الحية ، والفاعل الخى معنى فيها دونها ، ولذلك صار مجازا ؛ قيل له : إنما كان يتم ذلك لو أفاد هذا الاسم كونه حيا فعلا ، وقد علمنا من حال أهل اللغة أنهم قد اعتقدوا فى كثير من الحيوان أنه يفعل وأنه حى ولم يسموه إنسانا .

وبعد ، فإنما كان يتم ماقلته لو ثبت أن الخى الفعال هو شىء فى الشخص ، وقد دللنا على خلافه ، فتملكك بذلك ساقط . ولا يمكنه أن يجرى هذه التسمية مجرى وصف الأصنام بأنها آلهة ، من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحق لها . وذلك لأن أسماءهم تنبع الاعتقاد ، كان علما أو غير علم ، ولا تختلف فائدة الاسم بذلك ؛ ألا ترى أنهم إذا اعتقدوا أن فى البيت زنجيا فوصفوه بذلك لم يكونوا مخطئين فى الاسم ، وإنما أخطأوا فى الاعتقاد ، ولم يثبت عن أهل اللغة أنهم اعتقدوا فى الإنسان أن فيه معنى يستحق هذا الاسم على بعض الوجوه ، ثم اعتقدوا فى الشخص أنه بتلك الصفة ، بل لعله لم يخطر ببالهم ذلك ؛ لأن ماقاله انحصم لو كان معلوما لكان طريق معرفته الاستدلال / الخى ، وماقوله ظاهر يعلم بالمشاهدة ، ولا يصح صرف الأسماء الواقعة منهم عن الأمور الظاهرة إلى أمر يدعى مما لو كان ثابتا لكان خفيا .

فإن قيل : هلا قلتم : إن الإنسان إنما يوصف بذلك لأنه يذسى ويجوز عايه ذلك ، على ماحكى عن بعضهم فى الأثر .

قيل له : قد علمنا جواز السهو والنسيان على غير الإنسان من الأحياء ولم يوصفوا بذلك ، وهذا يبطل ماذكره . والمعلوم أيضا من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه إبانة الشخص من شخص ولم يخطر ببالهم أمر النسيان ، وذلك يبطل ماذكره ؛ ألا ترى أنهم فصلوا بقولهم : إنسان بينه وبين الحمار ، فكيف يصح أن يكون قصدهم بذلك مايشتركان فيه .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن حدّ الإنسان هو أنه حيّ مائت ناطق ، على ما حُكي عن بعض المتقدمين ؟

قيل له : قد كان في أهل اللغة من لا يجوز إعادة على الأحياء وكان يصف الميت بأنه إنسان وإن لم تجر عليه الحياة والنطق ، سواء أرادوا بالنطق الكلام أو التمييز ، ولا يمكنهم دفع ما ادّعيه ؛ لأنه كما يقال : إنسان حيّ فكذلك يقال : إنسان ميت . وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في دفع ذلك بأن قال : قد ثبت عن كثير من العرب أنهم اعتقدوا إثبات الملائكة والجنّ وأن سبيلهما سبيل الإنس في جواز الموت والحياة والنطق عليهما ولم يسمّوها بهذا الاسم . فلو كان حدّ الإنسان ما قالوه لوجب أن يُجروه على كل ما فيه هذه الصفة عندهم ، علموا ذلك أو اعتقدوه ؛ لأننا قد بينّا / أن أسماءهم لا يجب أن تكون تابعة للعلوم فقط ، وليس يمكنهم القدح في ذلك بأن في العرب من نفى الجنّ والملائكة ؛ لأن استدلالنا يتمّ بإثبات بعضهم لها ، كما يتمّ بإثبات الكلّ . وأبطل ذلك أيضا بأن قال : إنه لا يخلو هذا الحدّ من أن يُقصد به ما عليه الإنسان من الصفات أو ما يبين به من غيره . فإن قصد به ما عليه من الصفات فقد اقتصروا على بعض صفاته ؛ لأن الإنسان كما يجب فيه أن يكون ممّن يجوز عليه الحياة والموت والنطق فيجب فيه أن يكون ممّن له رأس ويكون على أوصاف ، فلم يقتصروا على ما ذكره دون غيره . وثمن جاز اقتصارهم عليه فهلاً قالوا : إن الإنسان هو الحيّ الناطق ، وتركوا ذكر الصفة الأخرى ، أو هو المائت الناطق وتركوا ذكر ما عداه . وإن أرادوا بذلك ما به يبين من غيره فعلوم من حاله أنه لا يبين بكونه حيّاً مائتاً ، لأن الحمار شاركه في ذلك ، فكان يجب أن يذكروا النطق ^(١) . وكل ذلك يبين فساد ما ذكره وأن الواجب أن يرجع في التحديد إلى ما ذكرناه .

(١) أي يذكره فقط ويقتصروا في الحد عليه .

وذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يحدث الشيء إلا بما هو عليه ، وقد عرفنا أن الإنسان في حال واحدة لا يجوز أن يكون حيًا مائتًا ناطقًا فسكيف يصح تحديدهم بذلك . فإن قيل : لم يريدوا بذلك حصول هذه الصفات أجمع ، وإنما أرادوا بذلك صحتها عليه . وأجاب - رحمه الله - عن ذلك بأنه قد كان يجب أن ينبتوه حتى يصير معنى هذا الحد أن الإنسان هو المختص بالصفة التي معها يصح عليه الحياة والموت والنطق . ومتى قالوا ذلك فقد عادوا إلى ما ذكرناه من البنية / .

وذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن الحد قد يجري على وجوه . فقد يحدث الشيء بصفة بمجردها لا بما تنبئ عنه ؛ نحو حدئي الحديث والقديم . وقد يحدث بذكر صفة والمراد به ما تنبئ الصفة عنه دون غيره ؛ نحو تحديد القادر والحسن والقيح . فإذا صح ذلك فلم يجوز أن يصرف حد الإنسان إلى الوجه الأول ؛ لأن تلك الصفات لا تجتمع في الإنسان في حال واحدة ، فيجب أن يصرف إلى الوجه الثاني . وهذا يرجع في التحقيق إلى أن الإنسان هو المختص بالصفة التي لكونه عليها يصح أن يحيا ويموت وينطق ، وهذا إنما يتم متى بينوا تلك الصفة وأنها هي المقتضية لهذه الصفات ، وإن أرادوا بتلك الصفة البينية لم يتم ؛ لأن هذه الصفات لا تصح عليها لمكان البنية فقط ؛ لأنها تحصل في الجراد ولا يصح كونه حيًا ، فيجب أن يراد بذلك البنية والرطوبة وما شاكلهما . وهذا يردهم إلى أنهم قد أدخلوا في الحد ما شارك الإنسان فيه الحار وغيره ، ولا يجوز أن يكون المقصد بالحد الموضوع للتفرقة الأمر الذي تقع فيه المشاركة ، وهذا أحد ما يعتمد في هذا الباب ؛ لأنه إذا كان المقصد بتسمية الإنسان إنسانا الفرق بينه وبين الحار وغيره من الحيوان لم يجوز أن يقاد به ما يشترك الحيوان فيه ، بل يجب أن يقاد بذلك ما به يبين كل حي من غيره ، وهو الصورة والبنية على ما ذكرناه . والزمهم ألا يكون الآخرس إنسانا ؛ لأن النطق - وحاله تلك - لا يجوز عليه . فإن قالوا :

المراد بالنطق التمييز - على ما ذكره الفلاسفة والنصارى في هذا الباب - فهذا مما لا يعرف في اللغة العربية ؛ والقوم إنما يذكرون هذا / الحذف في هذه اللغة دون غيرها ، فيجب ٢١٠ ألا يبدلوا عن هذه العبارات المفهومة عندهم إلى غيرها .

فإن قيل : إن كان حذف الإنسان ما ذكرتموه من البنية والصورة ، فيجب متى حصل في الجراد أن يكون إنسانا ، وهذا يعترض حذفكم ، قيل له : قد حكى شيخنا أبو هاشم عن الشيخ أبي علي - رحمه الله - أنه أجاب إلى ذلك ، وقال : قد يكون إنسانا . وذكر عن نفسه أن الأولى ألا يسمى بذلك إلا إذا كان فيه الحياة . وقد ذكر هذا بعينه - شيخنا أبو علي - رحمه الله - في كتاب الإنسان . وهذا بين لا يعترض الحذف الذي قالوه ؛ لأنهم قصدوا بهذه التسمية إثبات صورة حي من صورة حي ، فيجب أن يدخل في الحذف ما تقع به الإثبات ، وإن كان لا بد من أن يحصل الإنسان على صفة الحيوان ؛ كما أنهم قصدوا بقولهم : نخله إثباته شجر من شجر . فلا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ما صور بصورة النخل من طين ، بل يجب أن يكون كونه حيا متقدما^(١) ، ثم يذكر في الحذف ما تقع به الإثبات . وهذا كما نقوله في الباقي^(٢) والبقع ؛ إنهما وإن اشتركا في وجود السواد والبياض فيهما فلما كان المقصد إثباته حي من حي فيما وجد^(٣) فيه وجب تقدم وجود السواد والبياض ثم تقع الإثبات بالجنس .

فإن قال : أفقولون : إن أطراف الإنسان داخله^(٤) تحت الاسم ؟ فإن قلتم بذلك لزمكم ألا يكون إنسانا إذا قُطعت أطرافه . وإن قلتم : ليست من الإنسان لزمكم القول بأن يد الإنسان غيره .

قيل له : إنها داخله فيما تفيد هذه اللفظة ؛ لأنها تقع على هذه الجملة من غير

(١) في الأصل : « متقدم » .

(٢) الباقي : سواد وبياض في الدواب ، والبقع : سواد وبياض في الطيور والكلاب ، كما في القاموس .

(٣) كذا الظاهر : وجدا . (٤) في الأصل : « داخل » .

تخصيص ؛ كما أن قولنا : نخلة يقع على هذه الشجرة من غير تخصيص . فإن قال : فيجب أن يقال فيمن قطعت يديه ورجليه : إنه إنسان ناقص ، قيل / له : إن ذلك غير ممتنع ، إلا أن يوم أنه في كونه حياً قادراً قد نقص فتمنع منه . فإن قال : فيجب على هذا الموضوع أن يقولوا في الشعر وغيره : إنه من جملة الإنسان ، قيل له : إن شيخنا أباً على - رحمه الله - بقول فيه : إنه من جملة الإنسان ، وإنما يخرج من جملة العرق والبصاق والثفل^(١) الذي في البدن . فأما ما اتصل به ونما بنائه فإنه يدخله في جملة الإنسان ، سواء احتاج إليه في كونه حياً أم لا ؛ ويقول : إن أهل اللغة يقصدون بهذا الاسم إثباته هذه الجملة من غير تخصيص لبعض ما يتصل بها دون بعض .

٢١٠ ب

فأما شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فإنه يقول : لا يكون من جملة الإنسان إلا ما هو من جملة الحى ؛ وهى الأجزاء التى تحملها الحياة . فأما الشعر وكثير من العظم فليس من جمته ؛ لأنه لا يدرك به ولا بألم ، ولأنه وإن اتصل به بمنزلة ما يترقى بجسمه من الأجسام التى اتصالها به كافتصالها ، فى أنه ليس من جملة الحى القادر ؛ ولا يختلفان^(٢) جميعاً فى أن الإنسان قد يوصف بذلك حياً كان أو ميتاً ؛ لأنه لا يقصد به الحياة أو الموت ، وإنما يقصد به الصورة والبنية الخصوصيتين فى هذا القليل دون غيره ، وموته لا يخرج من هذا القليل ، فيجب أن يوصف بهذه الصفة . فإذا حثت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنساناً هو الأعراض التى بمجموعها يصير بهذه الصفة الخصوصية دون غيرها مما لا مدخل له فى هذا الباب . وإن عثر عن هذه الأعراض بأنها إنسانية فيجب أن نعبر بذلك عما صار به بهذه البنية والصورة منها دون الحياة والقدرة ؛ لأنها يعدمان ولا يخرج من كونه إنساناً ، ومتى عدت / الصورة والبنية اتفى الاسم .

١٢

(١) هو الشيء النخيل الذى يرمى أسفل الصاق . ويريد به هنا العائط ونحوه .

(٢) أى أبو على وأبو هاشم .

وقد اختلف قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - في كثير من العظم ، فذكر فيما بعضه أجزاء من الأبواب ^(١) أنه من جملة الإنسان ؛ لأن الحياة قد تحلّه . وبين ذلك بما يدعى السنّ من الضرسّ والوجع ؛ فإن ذلك لا يصحّ إلّا وفيه حياة أو في أكثره حياة . وبين ذلك بالنقرس وأنه آلام تلحق العظم وتصدعه . وبين ذلك أن ما فيه لين لا يتمتع أن يسكون فيه حياة ، فأما ما جسا ^(٢) منه وليس فيجب إلّا تسكون فيه حياة . وذكر في موضع آخر أنه لا حياة في جميعه ؛ على ما قاله شيخنا أبو علي - رحمه الله - ، وتأول الضرسّ والوجع على أنه يحصل في أصول السنّ أو في أجزاء باطنة مستكنة . وكذلك القول في النقرس ، فأما الدم فلا حياة فيه عندهما جميعا .

وسأل شيخنا أبو هاشم نفسه عن المقتصد أنه قد يألم في بعض الأوقات ويضعف ، وأن ذلك يدلّ على انتقاص أجزاء فيها حياة من جملة .

وأجاب عن ذلك بأن قال : إنه لا يتمتع في الدم إذا نفذ في العروق أن يؤلم بعض أجزاء اللحم ، فألم لذلك بعض الألم ويضعف له . وإن صحّ في الضعف خاصّة أن يكون لفقد ما يحتاج إليه في استقامة الآلة واعتدالها . وأما ما يحصل في البدن من الأمور المنفصلة كالنفل والبصاق فلا شكّ في أنه لا حياة فيهما ، وإن كان في جملة ما لا حياة [فيه] ما قد لا يقوم البدن إلّا به كالرطوبة والكرار ^(٣) وكثير من العظم . ولا يتمتع في الدماغ مثل ذلك ، ولذلك منعنا أن يكون محلاً للعلم والإرادة ؛ لأنه لم يثبت أن فيه حياة [أو ^(٤)] أنه من جملة فضلا عن أن تحلّه هذه / الأفعال المختصة . فأما باقي جسم الإنسان فما أدرك به الحرارة والألم فيجب أن تسكون فيه حياة ، وماعدا ذلك مما يحصل في أثناء أجزائه فلا

(١) هو اسم كتاب له ، كما سبق . (٢) أي صلب ولم يكن ليينا .

(٣) جمع المرارة ، وهي هنا لازقة بالسكيد معروفة .

(٤) زيادة يرجعها السبائي .

يجب ذلك فيه . والقطع على ذلك مفصلاً معيّناً غير ممكن ولا دليل عليه . فأمّا العضو إذا
 لحقه الخدر فالحياة فيه باقية وإنما يتناقص إدراكه ؛ لأن الخدر هو انصباب أجزاء من
 الرطوبات إلى ذلك العضو ، فمتى اشتبكت به وتخلّلت تناقص إدراكه . ولو كان الخدر
 قد نفي الحياة عنه لما صحّ أن يفصل بين أن يكون فيه خدر وبين أن يزول عنه ، ولما أدرك
 به شيء البتّة ، ولما وجب على طريقة واحدة عود حال ذلك العضو إلى السلامة عند زوال
 تلك الرطوبة . وتفصيل ذلك الله - جلّ وعزّ - هو العالم به . وليس لأحد أن يقول :
 إذا كان الخدر ما ذكرتموه فهلاًّ وجد للرطوب مثل ذلك في سائر جسده مع غلبة الرطوبة
 عليه ؛ لأن كيفية تخلّل هذه الأجزاء للعضو الخدر تماماً لا تدركه فنحكم بأن غيره ساواه فيه ،
 مع أنه لم يجد مثل ما وجد الخدر . وليس لأحد أن يقول في الشّعر والعظم : إنهما لولا
 وجود الحياة فيهما لم يحصل فيهما النماء على الحدّ الذي يحصل في الجسم . وذلك لأن النماء
 فيهما يخالف الزيادة في نفس الجسم ؛ فإذا لم يشتهبها في ذلك لم يمكن أن يتوصّل بذلك إلى
 وجود الحياة فيهما . ولذلك وجد النماء في الشعر بخلاف النماء في الجسم ، وربما زال النماء
 في الشعر مع حصول الزيادة في الجسم ، وثبت النماء فيه مع حصول التناقص في الجسم ؛
 وإنما نعلم في الحل حياة لحكمكم راجع إليها لا بانضمام غيره من المحالّ إليه على جهة الاتصال
 والمجاورة . لأن ذلك ليس بحكم يختص الحياة . وقد يوجد / فيما (١) لاهياة فيه كالزروع
 وغيره . وكلّ ذلك يبيّن فساد ما يقوله بعض الناس في هذا الباب . وليس لأحد أن يعمل
 شيئاً لا يكون حياً إلّا معه (٢) ممّا تحلّه الحياة ؛ لأن ما يعتبر به ، هو من جملة الحى غير
 ما يحتاج الحى إليه في حياته ، وإذا افترق الحسّان لم يحز أن يحزياً مجزى واحداً في هذا
 الباب ؛ ألا ترى أن الحى قد يحتاج إلى المرّض ، ومحال أن توجد في العرض الحياة ،
 فكذلك لا يمتنع أن يحتاج إلى الروح والعظم والشّعر وإن لم تحلّها الحياة ، فلا يمكن إذاً

(١) في الأصل : (٢) أى مع الحى .

تصحیح هذه القضية . ولذلك قلنا : إنه لا يكون من جملة القادر إلا ما يصح أن يتبدى فيه الفعل بالقدرة لو وجدت فيه ، فأما ما يفعل فيه الفعل متوآدا فلا يجوز . وإن كان متصلا به . أن يكون من جملة ، فكذلك لا يكون من جملة الحى إلا ما يختص بصحة الإدراك دون سائر ما اتصل به مما ليس هذا حاله ، وإن كانت القدرة تفارق الحياة في أنه لا معتبر بوجودها في كون المحل من جملة القادر من حيث كانت القدرة إذا اختصت بالجملة لم تعتبر لكل محل ، وليس كذلك الحياة ؛ لأنه لا بد من أن يعتبر فيما هو من جملة الحى بحلول الحياة فيه معنى تعلقها بالجملة ، على ما فسرناه في باب الصفات ، ولذلك حكمنا بأن اليد من جملة العالم المريد وإن لم يكن فيها علم ولا إرادة . وكل ما ذكرناه من الأحكام فإنما يجب في الحى المحتاج إلى حياة ، والقادر المحتاج إلى قدرة . وأما الحى لذاته فإنه يستحيل أن يكون جملة ، فضلا عن أن يقال في بعض الأشياء : إنه من جملة أو ليس من جملة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وما ذكرناه من الأحكام آخرا لا تختلف فيه أحوال الأحياء في الشاهد ؛ لأنه لا معتبر باختلاف صورتهم وبنيتهم ، ولا باختلاف ألقابهم . وهذه / جملة كافية في هذا الباب . وإذا قد بينا من المكلف ، فسندكر الآن ما يجب أن يختص به المكلف من الصفات : من ممكن وغيره ؛ ليحسن أن يكلف ، ثم نذكر ما يتصل بذلك بابا ، بابا إن شاء الله .

الكلام في بيان صفة المكلف

فصل في أنه يجب أن يكون قادرا

قد بينا من قبل أن تكليف ما لا يطاق يقيح ، وأن القدرة يجب أن تكون متقدمة للفعل . فإذا صح ذلك وجب كون المكلف قادرا قبل الوقت الذى كلف الفعل فيه

ليصح منه إيجاد الفعل على الوجه الذى قد كُلف . فإن قال : أفنقولون : إنه يجب أن يكون قادرا فى حال ما أراد الله الفعل منه وأمره به ، أم توجبون كونه قادرا قبل حال الفعل ، قيل له : إنما يجب كونه قادرا فى الحال التى يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذى كُلف ، ولا معتبر بما قِيلُ من الأوقات ؛ كما لا معتبر بما بعده ؛ لأنه كما يستغنى عن القدرة بعد حال الفعل ؛ لأن تكليف الفعل زائل فى تلك الأوقات ، فكذلك يستغنى عن القدرة فى الأوقات المتقدمة لحال الفعل ولما بلى حال الفعل .

فإن قيل : فهذا يوجب عليكم القول بأنه - سبحانه - يحسن منه أن يأمر اليوم بفعل يفعل بعد سنة ويريد ذلك ، وإن لم يكن المأمور فى هذه الحال قادرا على فعله متمكنا من إيجاده ؛ قيل له : كذلك نقول ؛ لأننا لا نعتبر فى باب التمكن إلا بالحال التى إذا كان قادرا فيها صح منه إيجاد الفعل فى الحال التى كُلف إيجادها فيها . فإن قيل : فيجب أن يجوز أن يريد - تعالى - الفعل من المعدم والعاجز على هذا الحد ؛ لأنه إذا جاز فى حال الأمر ألا يكون قادرا جاز أن يكون عاجزا ومعدوما ؛ قيل له : كذلك نقول .

فإن قيل : فيلزمكم على هذا أن يكون - تعالى - مكلفا للمعدم ومخاطبا للمعدم كما قلتم ؛ إنه يكون أمرا للمعدم ومريدا للفعل منه ؛ قيل له : إن العبارات لا مدخل لها فيما نريد بيانه من المعانى . وقد دللنا على أنه يجوز منه - سبحانه - أن يأمر فى هذا بالفعل بعد سنة إذا علم أنه سيزيح عِلَّه ويصيره بحيث يمكنه إيجاد الفعل على الوجه الذى كُلف ، وبيننا أن ذلك إنما يحسن إذا كان هناك من يتحمل الأمر ويؤديه إلى هذا المعدم فى الحال التى يجب أن يعلم ما أمر به ، ويكون فى تحمله لذلك مصلحة ، فأما وصفه - تعالى - بأنه كلفه ففى أريد به أنه أراد منه فعل ما عليه فيه كلفة ومشقة فغير ممتنع إطلاقه . وقد بيننا أن هذا معنى التكليف ، وأنه لا معتبر بكون المكلف فى حال الإرادة ممكنا ، وإنما يعتبر بكونه ممكنا فى حال الفعل . وإن أريد بوصفه - تعالى -

بأنه كلفه أنه أئزمه الفعل الشاق في الثاني فيجب ألا يوصف بذلك المعدوم . والصحيح عندنا هو الوجه الأول ، وإن لم يبعد ألا يطلق لما فيه من الإيهام .

فأما وصفه - تعالى - بأنه مخاطب للمعدوم فقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن ذلك لا يطابق عليه ، حتى إذا وجد وصار ممن يفهم منه الخطاب ويحسن منه مخاطبة وُصِفَ بذلك . قال - رحمه الله - : لأن وصفه - تعالى - بأنه خاطب يقتضى مفاعلة بين اثنين ، مثل وصفنا بالمقابلّة والحاذاة والمباينة والمخاربة وغيرها / فلا يجوز أن يستعمل إلا إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة . فأما إذا كان الخاطب معدوما ولا يصح منه الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنه خطاب . وبيّن أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من جهة المعنى ، وأنه مغارق لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى ؛ مثل طارقت ^(١) الفعل إلى ماشأ كله . وذلك يوجب ألا يوصف أمره بأنه مخاطبة إلا إذا [كان] المكلف بصفة مخصوصة ، ومتى كان ممن يصح أن يجيب ويخاطب أيضا فإنما يوصف بأنه مخاطب متى وقعت منه المخاطبة ، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنما يصح من جهة التعارف لما كان ممن يصح منه الجواب وبصير في الحكم كأنه مجيب .

فإن قيل : أفتقولون في كل فعل كلفه الإنسان : إنه يجب أن يكون قادرا قبل حال الفعل بوقت واحد ، أو يختلف ذلك عندكم ؟ قيل له : أما إذا كان الفعل مباشرا فإنه يصح أن يكلفه قبل حال الفعل بوقت واحد ؛ لأنه متى حصل قادرا في هذه الحال أمكنه إنجازه في الثاني . هذا إذا كان الفعل واحدا . فأما إذا كان أفعالا كثيرة فإن كانت تجتمع في حال واحدة فالحكم فيه ما ذكرناه . وإن كانت توجد حالا بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه ^(٢) قادرا على الجميع قبل وجود أولها . وأما إذا كان الفعل متولدا فإن كان

(١) أى جعل فيها رقة وخصه بها .

(٢) في الأصل : « كونها » .

ذلك المتولد مما يقارن^(١) السبب المباشر وجب كونه قادرا قبله بوقت ، وإن كان ممّا يتأخر عن المباشر ويوجد عقبيه وجب كونه قادرا قبل حال سببه بوقت ، وقبله بوقتين . وإن كان المتولد أفعالا كثيرة فإن كانت تترتب في الحدوث وجب تقدم / كونه قادرا حال سببه أو أول أسبابه بوقت . وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولد والمتراخي إذا كان واحدا . وقد بينّا من قبل على^(٢) أن الواحد منا يقدر على أن يفعل المتولد ؛ كما يقدر على المباشر ، فيجب صحة ما بيننا الكلام عليه في هذا الباب . وقد بينّا من قبل أن القدرة في حال الفعل تصحّ ، فإذا ثبت ذلك لم يجب كون المكلف قادرا في حال الفعل ، وإنما يجب كونه كذلك قبله على الترتيب الذي وصفناه . وإنما صح ما ذكرناه متى كانت الأحوال كلها مريحة^(٣) فليس يكفي أن يكون قادرا قبل حال الفعل ؛ بل يجب أن يكون قادرا على ما يتوصل به إلى إيجاد الفعل ، طال ذلك أم^(٤) قصر ، على ما نبينّه في التمسك من العلم وفي تفصيل الآلات وفي مقدمات الأفعال . وعلى هذا الوجه يجب أن نعتبر هذا الباب .

فصل

في أن المكلف يجب أن يكون ممكنا بالآلات من فعل ما كلف

قد بينّا من قبل أن في الأفعال ما يحتاج أحدنا في إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة ، وبينّا اختلافها ، واختلاف الوجوه التي يحتاج إليها فيها . وإذا صحّ ذلك فكما لا يحسن أن يكلف الفعل إلّا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده ، فكذلك لا يحسن أن يكلف

(١) في الأصل : « يفارق » والظاهر ما أثبت .

(٢) كذا في الأصل . فإن لم تسكن مزيدة في النسخ فقد ضمن بينا معنى أظهرنا أي أظهرنا الفاري .

(٣) أي سهلة ميسرة لا عنت فيها من قولهم : أراحه : نقي عنه المشقة والجهد . وقد يقول بعض الناس

اليوم : أحوال فلان مريحة في معنى راحته وراحته ونيسر سبل الحياة له .

(٤) كذا في الأصل . والمهمود في مثل هذا : أو في مكان أم .

إلا وقد أعطى الآلات أو مُكِّنَ منها قبل حال الفعل . وإما يُحتاج إلى آلة من الفعل بتعذر
إيجاده لولاها ؛ كما بتعذر إيجاد الفعل لو لا القدرة السابقة فكما لا يحسن التكليف ولا قدرة /
٢١٥ فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آلة . وقد بينّا أن الجبرية وإن خالفت في
القدرة ، فهي غير مخالفة لنا في الآلة . وبينّا أن ما وافقوا فيه دلالة عليهم في الوجه الذي
خالقوا فيه . وبينّا وجه الاستدلال في ذلك في كتاب الاستطاعة ، فلا وجه لذكره
الآن ، وبينّا هناك أن الآلات مختلفة الأحكام . فمنها ما يُحتاج إليه في حال الفعل .
ومنها ما يُحتاج إليه من قبل . ومنها ما يُحتاج إليه في الحالين ، وكشفنا القول في ذلك .

وهذه الآلات على ضربين . أحدهما لا يقدر عليه إلا القديم - تعالى - فلا بدّ من
أن يمكنه بأن يعطيه ذلك . والآخر يصحّ من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم
فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة ؛ كالقوس وغيره ، فلا يمتنع أن يكلفه - تعالى -
الفعل ولا يعطيه الآلة ، بل يكلفه أن يحصلها لنفسه ؛ على ما نقوله في العلوم التي قد يصحّ
أن يكون فيها مالا يصحّ إلا من فعله - تعالى - ، ويكون فيها ما يصحّ من العاقل التوصل
إليه بالاستدلال . وبينّا من قبل أن الآلات لا تجوز على القديم - سبحانه - ، وأن أحدنا
لما يحتاج إليها لأمر يرجع إلى كونه محتاجا في الفعل إلى استعمال محلّ القدرة ، ويصير
ذلك المحلّ كالآلة له . فلا يمتنع أن يجب كونه على صفات مخصوصة أو اتصال غيره به
ليصحّ منه إيجاد الفعل به وفيه .

فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه

/ اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكّنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات
ليصحّ منه إذا ما كُلف ، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كُلف وبصفاته ،
والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه ، وليصحّ أن يعلم أنه قد أدّى

ما كُلِّفَ . وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضرورياً فلا بد من أن يخلقه - تعالى - فيه . وإن صحَّ كونه مكتسباً حسن من القديم - تعالى - أن يمكنه منه ليصحَّ أن يعلم ويؤدّي ماعلمه ، على الوجه الذى كُلِّفَ . ولذلك قلنا : إن المكلف يجب كونه عالماً بما كُلِّفَ ، أو ممكناً من معرفته إذا كان ما كُلِّفَه مما يصحَّ أن يؤدّبه على الوجه الذى كُلِّفَ . وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سببه ، فيكون علمه بسببه كالعلم به فى أنه يحسن أن يكلف معه . فإن قيل : أليس قد يصحَّ وقوع الفعل من القسار على جهة الاتفاق وإن لم يكن عالماً بكيفيته . وقد يقع الفعل فى الجنس من الساهى والنائم ، فهلاً جاز منه - تعالى - أن يكلفه إيجاد الفعل فى الجنس وإن لم يكن عالماً به ، وأن يكلفه الفعل على وجه مخصوص وإن لم يحصل له العلم إذا كان ممّا يجوز وقوعه على جهة الاتفاق ؟ قيل له : إن الفعل على ضربين .

أحدهما يكون محكماً متسماً ، فهذا القبيل ممّا لا يجوز أن يقع إلّا من العالم بكيفيته . وقد دللنا على ذلك فى باب الصفات . ويجب مع علمه بكيفيته أن يعلم أنه واجب عليه أو مرغّب فيه أو مباح منه أو قبيح ؛ ليصحَّ أن يكلف الإقدام عليه أو الإخلال به . وإنما وجب ذلك لأن المقصد بالتكليف هو استحقاق الثواب ، فإذا لم يصحَّ أن يستحقَّ ذلك بالفعل إلا ويقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه . وإن كان قبيحاً فإنما يستحقَّ الثواب متى لم يفعله لقبحه ، ولا يصحَّ أن يقصد ذلك إلّا وهو عالم بما كُلِّفَ وبصفته . ويجب أن يكون عالماً به من جهة أخرى ، وهى أنه لا بد من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنه قد أدّى ما كُلِّفَ على الوجه الذى كُلِّفَ . وإلّا لم يأمن - مع بذل المجهود - أن يكون مفرطاً . ولا يصحَّ أن يعلم ذلك إلّا مع العلم بالفعل وصفته . فلمذه الوجوه وجب كون المكلف عالماً بالفعل الذى هذا حاله متى كُلِّفَه .

(١) كذا . وكان الأصل : « فلذا » أو « فإذا » بالتثنية فى الدال .

فأما الفعل الذى ليس بحكم فالواجب أن يكون عالمًا به أيضا للوجهين الآخرين دون الوجه الأول ، وإن كان يبعد أن يكلف الإنسان إيجاد الفعل فى الجنس ؛ لأنه لا بدّ فيما يكلفه من الأفعال أن يختصّ بصفة تقتضى فيه من جهة العقل كونه واجبا أو نذيا ، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة المصاحبة واللطف ، وذلك لا يقع إلا فى فعل مخصوص وفى جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح . فأما إذا كان من أفعال القلوب فلا يمتنع أن يكلف الجزء منه لسكنه لا بدّ من أن يكون عالمًا به ، ويكون فى بابه بمنزلة الأفعال المحكّمة من أفعال الجوارح ؛ لأنه إن كُلف الإرادة فلا بدّ من أن يكون عالمًا بها وبالمراد ، وإن كُلف النظر فسكرتيل . وإن كلف العلم عن نظر فقد بينّا أن العلم بالنظر يقوم / مقام العلم به من حيث يتولّد عنه . وإن كُلف أن يفعله ابتداء فلا بدّ من أن يكون عالمًا لجنسه ، وإن لم يعلمه علما فى الحال .

٢١٧

فإن قيل : أنسّم تقولون فى كثير من الأمور المتعلقة بالتسكيف : إن غلبة الظن فيه تقوم مقام العلم فهلّا قلتم : إن التسكيف يصحّ مع الظنّ بالفعل وصفته ، وإن لم يكن المكلف عالما بذلك ، قيل له : إن غلبة الظنّ إمّا تقوم مقام العلم فى طريق معرفة قبح الشيء وحسنه ووجوبه . فأما أن تقوم مقامه فى العلم بحال الفعل فلا يصحّ . يبيّن ذلك أن غلبة الظنّ فى أن فى الطريق سعيّا تقوم مقام العلم بذلك ، والعلم بوجوب تجنب سلوكه يجب أن يحصل فى الحالين . ولم يجب من حيث قام غلبة الظنّ مقام العلم فى طريق هذا العلم أن يقوم مقامه فى نفسه ، فكذلك القول فى سائر الأفعال ولهذا قلنا فى الاجتهاديات : إن غلبة الظنّ تتناول طريقة الشبهة^(١) ، وإن كان وجوب

(١) هو المعروف بقياس الشبه ، وهو ما كان المناسب فيه . وهو الذى يجمع بين الأصل والفرع - غير مناسب للحكم لذاته بل يؤمّ المناسبة بالانفلات إليه و بعض الأحكام - كما يقى بعض الفقهاء ، لإزالة النجس على طهارة الحدث فى وجوب الماء ، والجامع بينهما أن كلا طهارة تراد للصلاة ، فسكوتهما طهارة مرادة للصلاة ليس مناسبة لذاته لوجوب الماء ، ولكن لما أوجب الشارع الماء وطهارة الحدث أوهم ذلك هذه المناسبة . وانظر مسلم التوالت وشرحه ٢ / ٣٠٦ .

الفعل أو وجوب إحسانه ^(١) معلوما . وهذا كما نقوله من أن جهة القبلة مظنونة بالاجتهاد ، ووجوب التوجه إليها معلوم . ونظائر ذلك تسكثر . وهو بين في العقليات أيضا ؛ لأن غلبة الظن في الآلام أن فيها نفعاً ودفع مضرّة تقوم مقام العلم في حسنها ، فإنما قام غلبة الظن مقام العلم في جهة الحسن والقبح ، فأما العلم بنفس الفعل وصفته فلا بدّ منه ، وإلّا قبح التكليف . ولذلك قلنا : إن الظان لسكون الفعل مختصاً بجهة قبح لا يحسن منه الإقدام على الفعل . وكذلك متى ظنّه مختصاً بجهة الحسن . ولذلك لا يحسن منا الإخبار عن الغير مع الظن / بكونه صدقاً ؛ لأن ذلك يقتضى تجويز كونه كذباً ، وما جوّزنا ذلك فيه بقبح ؛ لأنّ الذي يخرج به من كونه قبيحاً القطع على أنه صدق لا محالة . وليس لأحد أن يقول : إذا قام غلبة الظن مقام العلم في طريق المعرفة بالأفعال في جهات القبح والحسن على بعض الوجوه فهلاً قام غلبة الظن مقامه في نفس الفعل ؟ وذلك لأنّ هناك إنما قام مقامه لأن معهما يحصل الفعل بصفة الفعل على سواء ، ولولا ذلك لم يقم مقامه ؛ لأنه قد تقرر في العقل أن التحرّز من المضارّ المظنونة واجب ؛ كوجوب التحرّز من المضارّ المعلومة ، فلا فرق في علمنا بوجوب التحرّز بين حصول الظن والعلم . وكذلك القول في سائر الأفعال . فإن قيل : فجوّزوا على هذا في سائر طرق المعارف أن تقوم غلبة الظن فيه مقام العلم ، قيل له : إنا سنبين القول في ذلك من بعد ، وأن الحال فيهما مختلف ، ولا يصحّ حمل بعضهما على بعض .

ب ٣١١

فإن قيل : فإذا ثبت حاجة المكلف إلى العلم فمتى يحتاج إليه ؟ أفي حال الفعل أم قبله أو ^(٢) في الحالين ؟ قيل له : يجب أن يكون عالماً بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره . فإن كان لا يتم ذلك إلا بتقديم العلم بأوقات احتيج إليه فيها . وإن تمّ ذلك

(١) في الأصل : « معلوم » .

(٢) كذا . وأوّل : « أم » .

بمقدمه في وقت واحد كفى . ويجب أن يكون علمنا في حال الفعل أيضا ؛ لأن تلك الحال هي حال التحرر من الفعل ، وحال الإقدام . وسنقتضي ذلك عند ذكر الكلام في الوجه الذي / إذا وقع عليه الفعل صح استحقاق الثواب والعقاب به .

وقد بينا في باب الصفات أن الفعل المحكم لا يصح إلا بمن هو عالم به قبل إيجاداه وفي حال إيجاداه .. وما أوردناه هناك يدل على ما ذكرناه الآن . هذا إذا كان العلم مما لا يصح أن يكتسبه المكلف وأما إذا صح أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكنا من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصح أن يكلف . وعلى هذا الوجه جعلنا البرهمن مكلفا القيام بالشرائع لما كان محكما من معرفة النبوة ومعرفة صحة الشرائع بعدها . فأما العقل فإن المكلف يحتاج إليه ؛ لأن به يعلم الكثير مما كلف ؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم وحسن الإحسان ، ويتوصل به إلى العلم بسائر ما كلفه عقلا وسمعا مما طريقه الاستدلال ؛ لأنه لا يصح منه أن ينظر في الأدلة إلا وهو كامل العقل وعالم بالأدلة على الوجه الذي تدل . ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع ؛ لأنه متى لم يكن عاقلا لم يصح أن يؤدّيها على الوجه الذي يستحق بها الثواب والعقاب .

وإذ قد ثبت حاجة المكلف إلى العقل والعلم فلا بد من بيان مائتة العقل ؛ ليعلم المكلف حقيقة ما يحتاج إليه من ذلك .

فصل في بيان مائتة العقل وما يتصل به

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت / في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف .

فإن قيل : لم قلّم ذلك وفي الناس من يعمل العقل جوهرًا ، وفيهم من يقول : إنه آلة . وفيهم من يقول : إنه حاسة . وفيهم من يجعله قوة ؟ قيل له : الذي يدل على

ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المتخصصة حصل عاقلاً وإن فقد غيرها . ومتى وُجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً^(١) . فعاملنا بأنها العقل دون غيرها . وبهذه الطريقة تعلمت تغاير المعاني واختلافها ، وكوّن المعنى واحداً وإن اختلفت العبارات .

فإن قيل : جوزوا أن العقل غير هذه العلوم ، وإن لم يجوز أن ينفك أحدها من الآخر . قيل له : إن كل غيرين فلا بدّ من أن يصحّ على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وإلا التبس حالهما بحال المعنى الواحد . ولذلك قلنا : إن الحُبّة هي الإرادة ، من حيث لا يصحّ كونه محبّاً إلا وهو مريد ، ولا يصحّ كونه مربداً للشيء إلا وهو محبّ له .

فإن قال : إن العقل محتاج إلى هذه العلوم أو هو مضمّن الوجود بوجودها ، ولذلك لم يصحّ أن يخلو منها ، قيل له : إن المحتاج إلى الشيء قد يصحّ وجود المحتاج إليه دونه ، وإن لم يصحّ وجود المحتاج دون المحتاج إليه ؛ ألا ترى أن العلم وإن لم يصحّ وجوده إلا مع الحياة فقد يصحّ وجود الحياة دونه ، فكان يجب أن يصحّ وجود هذه العلوم ولا يحصل عاقلاً ، فامتناع ذلك كامتناع وجود العقل^(٢) . ولما تحصل^(٣) هذه العلوم ، وكذلك القول فيما يحصل مضمناً بغيره . أنه لا يجوز ألا يخلو أحدهما من الآخر ؛ لأن الجوهر لما كان مضمناً بالكون صحّ وجوده مع عدم كل جنس من الكون يشار ، إليه ، وصحّ أن يوجد مع الكون وضده . وكان يجب إن كان هذا حال العقل والعلم أن يصحّ وجود العقل مع هذه العلوم وضدها ، وهذا محال .

(١) في الأصل : « عاقل » .

(١) في الأصل : « العقل » .

(٢) في الأصل : « حصات » .

ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم ، وإن كان ذلك مخالفاً للغة وللإصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه . على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً ، ولا يجوز في الجواهر أن توجب الحال للجملة ، وإنما يصح ذلك في الأعراض الحالة دون الجواهر ، وهذا يبطل ما قالوه . على أن العقل لو كان جوهرًا وقد دلّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخل من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلاً لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختص به ، أو أن يكون إيجابه ذلك لأمر سواه ، وقد علمنا أن ما أوجب الحكم لغيره فإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه ، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختص بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه . فإذا صحّ ذلك فلو أوجب هذا الجوهر كونه عاقلاً لوجب كونه عاقلاً بسائر^(١) أبعاضه ؛ لأن الجنس قد حصل فيها ، وكذلك المجاورة والاتصال . وهذا يوجب كون العاقل هو العقل ؛ لأن العاقل هو الأبعاد المشار إليها ، وهذا يتناقض . فإن قال : إنما يصير عاقلاً بذلك الجوهر للطفاته ، وسائر أبعاضه لا تشركه في ذلك ، قيل له : إن اللطافة إن أريد بها الرقة المخالفة للكثافة فذلك عَرَض ، ولا يصحّ أن يوجب ذلك الجوهر كونه عاقلاً لحلول هذا العَرَض فيه أو لانتفاء الكثافة عنه ؛ لأننا قد بينا أن إيجاب الشيء الصفة لغيره يجب أن يرجع إلى جنسه . وإن أريد باللطافة انفراد الجوهر عن غيره فذلك لا يصح مع القول بأنه يجب أن يكون متصلًا بجسم العاقل ؛ لأنه يتناقض ، ولأن انفراد الجوهر عن غيره لا يكسبه صفة لا يحصل عليها إذا كان متصلًا بغيره ، فما يوجب له جنسه يجب أن يوجب له في الحالين جميعاً . وهذا يردّه إلى ما ألزمناه من أن العقل هو العاقل ، ويوجب أيضاً كون جميع الناس متساوين في كونهم عقلاء ، والمعلوم خلافه .

(١) في الأصل : « سائر »

فأما من قال : إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختص بصفة على الحد الذي تعقل الآلات عليه فقد بينا فساد ذلك بما تقدم . وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلة فذلك مما لا يمنع منه في المعنى ، وإن كان القائل به غلطاً في العبارة ؛ لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجرى إلا على الأجسام ، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهي أقرب إلى أن يتسع بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر / .

فأما من قال في العقل : إنه حاسة فقله يبدل بما قدّمناه ؛ لأن الحاسة إنما يعبر بها عن جسم مبنّى بذنية مخصوصة ؛ كبنية العين والأذن ؛ وذلك لا يصح في الأعراض . وإن أراد بذلك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسة تشبهاً له بالحواس التي تدرك بها الأمور ، وتعلم عند الإدراك ، فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ ؛ لأنهم لا يسمون كل ما أدى إلى العلم حاسة ، وإنما يسمي بذلك متى ^(١) ما أدرك به الشيء وحصل العلم عنده ، وإن كان حصول العلم عنده لا مدخل له في معنى التسمية ؛ لأنهم يصفون حاسة البهيمة بذلك وإن لم تعلم عند الإدراك ما تدركه .

فإن قال : أصفه بأنه حاسة لأنه يدرك به المعلومات في الحقيقة ، فهذا يبطل لأن الدلالة قد دلت على ما بيناه في باب الرؤية أن كون الحى مدرّكاً لا يرجع به إلى كونه عالماً فقط ، وأنه يختص من حيث كان مدرّكاً بحالة معقولة ، والعقل لا يجد نفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة . ولا فرق بين من قال في العقل - والحال فيه ما وصفناه - إنه حاسة ، وبين من قال في النظر : إنه حاسة .

(١) كذا في الأصل . والأول : « ما » .

وبعد ، فإنما يوصف الشيء بأنه حاسة متى صح أن يحسن به ، والعقل هو العلم ، ولا يجوز أن يحسن بالعلم ، وإنما يُعلم به الشيء على ما هو به . ولو كان العقل حاسة كان لا يمتنع أن يسكون عاقلا وإن لم يعلم المدركات والمحسّنات والمقبّحات ؛ كما يصح أن يدرك / الإنسان المبصرات وإن لم يعلمها .

وأما من قال في العقل : إنه قوّة ^(١) فإن أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤدّي إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل ، فهو مصيب في المعنى ، وإن وضع اللفظ في غير موضعه . وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل ، فيجب ألا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالمًا بهذه المعلومات ، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدّمة للفعل . وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة التي نذكرها في هذا الباب .

فإن قال : فما تلك العلوم ؟ أتقولون فيها : إنها علوم محصورة بعدد ، أو تُحصّر بالصفة دون العدد ، أو لا يصحّ حصرها أصلا ؟ قيل له : هي محصورة بالصفة ^(٢) ، ولا معتبر فيها بعدد . والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسه ، وإنما يراد يتوصل ^(٣) به إلى اكتساب العلوم ، والقيام بما كُلف من الأفعال ، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ، ويؤدّي ماوجب عليه من الأفعال ، وما أسلم معه هذه العلوم . وما يسكون أصلا لهذه العلوم ويجرى مجراه في الجلاء ؛ لأن العلوم يتعلّق بعضها ببعض خلال منها أن ^(٤) الطريق الواحد قد يجمعها .

(١) يريد بالقوّة القدرة . (٢) في الأصل : « الصفة » .

(٣) كذا ، والأصل : أن يتوصل . وبعض النسخة يغيّر حذف (أن) في مثل هذا .

(٤) في الأصل : « لأن » .

فتى / جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرهما . ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلا له ، حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل . ومنها أن الخفى منه يجرى تجرى الفرع على الجلى ، وإن لم يكن فرعا عليه في الحقيقة ؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجلية لم يمتنع ألا^(١) يحصل له العلم بالخفى .

فإذا صح ذلك فيها وثبت حاجة الناظر المستدل إلى أن يكون عالما بالدليل على الوجه الذى يدل ، ولهذا العلم تعلق بغيره من العلوم ليصح أن يحصل ويسلم فلا بد من حصول ذلك أجمع ، ليصح منه أداء ما كلف من علم وعمل . وكل علم لا مدخل له في الوجوه التى قدمنها فوجودها^(٢) كمدتها في العاقل . ولذلك لم نوجب أن يحصل في العاقل العلم بكثير من المدركات لما لم يكن لها تعلق بكمال العقل . فالذى يجب إذا أن يعتبر في العقل بما اختص ببعض ماقدّماته من الوجوه دون غيره . فذلك لا بد من أن يكون عالما بما يدركه ، ويعلم من حاله أنه أو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس .

فإن قيل : ولم يجب أن يكون المعلوم من حاله أنه يعلم كل المدركات وأنه لو أدرك لعلم ، وهلا اقتصرتم في كمال العقل على أن يكون عالما ببعض ما يدركه ؟ قيل له : لو لم يحصل عالما بالمدرك لم يصح أن يعرف أحوال المدركات ، ولما تم منه استدلال على إثبات الأعراض وحدوث الأجسام وصفات الفاعل ولا على^(٣) الدال بأسره . فالحاجة إليه في التكليف ماسة . وإنما يجب أن يكون عالما بكل ما يدرك ؛ لأن طريق الإدراك قد شمله ، فيجب أن يعرف الكل .

(١) في الأصل . « أن » .

(٢) كذا يريد العلوم . ولو قال : فوجوده لسكان أسوخ .

(٣) في الأصل : « أعلى » .

فإن قيل / إذا لم يكن الإدراك موجبا لهذه العلوم فهلا جاز حصول بعضها دون بعض ؟ وإن كانت هذه العلوم من فعله - تعالى - فهلا جاز أن يفعل فيه بعضها دون بعض ؟ وقد ذكرتم من قبل في هذا الكتاب أن العلم بالمدرک لا يحتاج فيه إلى كون العالم مدرکا ، وأنه يصح منه - تعالى - أن يتبدى فيه ذلك ؛ فكيف يصح مع هذا القول أن تقولوا في الإدراك : إنه طريق العلم مع جواز حصول هذا العلم مع فقد هذا الطريق ؟

قيل له : إن جواز حصول الشيء مع فقد غيره على بعض الوجوه لا يمنع من كون ذلك الشيء طريقا له : لأن نفس ما نفعه من العلوم عن نظر قد يجوز أن نفعه على بعض الوجوه مع فقد ، ولا يمنع ذلك كون النظر طريقا ، فكذلك القول في العلم بالمدرک : أنه لا يجب خروج الإدراك من أن يكون طريقا له من حيث يصح من الله - تعالى - أن يفعله من دون أن يدرك المعلوم . وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يمنع من ذلك ويجعل حصول العلم ^(١) بالمدرک أولا متعلقا ^(٢) بكونه مدرکا ؛ كما يتعلق العلم المكتسب أولا بالنظر ، وإن كان في الثاني قد يؤخذ على جهة الابتداء .

فإذا صح كون الإدراك طريقا للعلم على كلا القولين من حيث كان العلم بقوى عليه ، ومن حيث لا يصح مع كونه مدرکا أن يسهو عن المدرک ؛ كجواز سهوه عما يعلمه من غير هذا الوجه ، فيجب ألا يجوز أن يعلم بعض المدرکات دون بعض ، وأن يحصل بين هذه العلوم التعاقب الذي ذكرنا إذا جمعها الإدراك ؛ كما أن النظر إذا حصل نظرا في طريق مخصوص لم يجز أن يحصل / العلم ببعضه دون بعض . ولذلك وجب

٢٢٢ فيمن ينظر فيعلم أن من صح منه الفعل قادر أن يعلم ذلك في كل من صح الفعل منه من تفسير اختصاص . والأولى على الأصول - وإن كانت ألفاظ الشيوخ في الكتب (١) في الأصل : « العلم » . (٢) في الأصل : « متعلق » .

مختلفة - ألا يصح أن يفعل - تعالى - العلم ببعض ما ندركه دون بعض ، لا أن ذلك يصح - لكنه لا يختار فعله لمصلحة . والعلة في ذلك أن هذه العلوم تحتاج إلى العلم بأن ما ندركه يجب أن نعلمه ، فلا يصح أن يحصل مع كونه غير عالم بذلك في تفصيله أو جماعته . هذا إذا كانت المدركات متساوية الأحوال . فأما إذا اختص بعضها بلبس فإنه غير محتجج أن نجعله . وهو نحو ما ذكرناه في طريقة النظر : أن النظر فيها يقتضي العلم من غير تخصيص ؛ إلا أن يحصل هناك شبهة . ولذلك يجب أن يحصل للناظر في حدوث الأجسام العلم بحدوث كل جسم ، وإن لم يجب أن يعلم حدوث جسم اعتقد فيه لاشبهة أنه يخلو من الحوادث . فعلى هذه الطريقة اعتبر هذا الباب .

وإنما أوجبنا أن يكون المعلوم من حاله أنه لو أدرك ما هو غير مدرك له علم ؛ للعلة التي بينها ، وهو أن هذه العلوم تتعلق بالعلم بأنه يجب أن يعلم ما يدركه حتى يصير كالأصل له في هذا الباب . وهذا نحو ما ذكرناه في الرؤية : أن العلم بأنه لا جسم عظيم يحضرتنا يتعلق بالعلم بأنه لو كان لأدركناه . والأمر ظاهر في أن من يعلم من حاله أنه لا يعلم المدركات أو يعلم منه أنه لو أدرك لَمَا علم لَعْدَمَ منتقص الحال عن حال العقلاء لأنه لا شيء أقوى في باب إبانة العاقل من غيره من هذا الوجه / . ومن كمال العقل أن يعرف ما يختص هو به من الحال ؛ نحو كونه مريدا وكارها ومعتقدا ؛ على ما فصلناه في باب الصفات ؛ لأن من لم يعلم حال نفسه كان منتقصا في باب العلم ، حتى لا يجوز أن يحصل له العلم بشيء من الأشياء وبصير تعلق هذا العلم بأسر العلوم بمنزلة تعلق بعض المدركات ببعض . وهذا العلم فالأولى فيه ألا ينفع الإدراك ؛ لأنه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بكونها مدركة معتقدة . وهذا العلم كالأصل للعلم بتعلق الفعل بالفاعل ؛ لأن من لم يعلم كون الريد مريدا ومعتقدا لم يعلم وقوع الأفعال بحسب قصده ودواعيه .

والعلم بتقاصد الغير ثم لا يحتاج إليه في هذه الطريقة ؛ لأنه - تعالى - أو خلقه في أرض فلاة وحده كان لا يمتنع أن يستدل على أحواله ، ثم على أحوال القديم - تعالى - وإن لم يعرف حال غيره . وإنما يجب أن يعرف ذلك من احتذاء أحوال الغير ؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم تسلم له العلوم التي يحتاج إليها في الذم والمدح ؛ لأن لها تعلقاً بالمقاصد .

ومن كمال العقل أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه : من كونها مجتمعة أو مفترقة ، ومن استحالة كونها في مكانين ؛ لأن^(١) متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها ، ولا يصح منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها ، وحدوث الأجسام ، وتعلق الفعل بالفاعل ؛ لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم . ولسنا نبعد ألا يعلم من حال الأجسام الغائبة ما تعلمه من حال الحاضرة ، لكن إذا علم في الأجسام / الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التوصل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبة لها . وكذلك إذا علم أنها لا يجوز أن تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة فيما يشاهده ، توصل بذلك إلى أن ماعده مثله ، فيتم الاستدلال على هذا الوجه ويسلم على هذا جواز الخلاف في هذا الباب ؛ لأن أصحاب الهيولى يخالفون فيه ؛ لأن ما يسيرون إليه غائب غير حاضر . وكذلك فكثير من العامة يعتقد في بعض الأجسام جواز كونه في مكانين من غير أن يشير إلى الأجسام الحاضرة وإن بعد ذلك عندنا ؛ لأنهم إنما يعتقدون فيه أنه ينتقل من مكان إلى مكان بعيد في سير الأوقات أو يعتقدون أن ذلك في المقدور ، من غير حكم منهم بحصوله .

وعلى هذا الحد يجب في العاقل أن يكون عالماً بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديماً محدثاً ، ولا شئياً موجوداً معدوماً . وهذه الطريقة يجب أن تستمر في سائر الصفات ؛

(١) أي لأن الحال والثبات .

لأنه يعلم بعقله أن الموصوف إما أن يكون على صفة أو ليس عليها ، ولا فرق بين أن تكون تلك الصفة الوجود أو غيره ، وإن كانت الصفات التي يعلم حصولها باضطرار أظهر في ذلك من غيرها . وهذا العلم فقد يحتاج إليه في العلم بأن الجسم محدث والأعراض محدثة في إبطال قول كثير من المخالفين من المجسمة وغيرهم ؛ ألا ترى أنا نقول : لو كان - تعالى - جسما لوجب كونه محدثا ، وذلك يستحيل فيه من حيث ثبت قديما ، فلا بد من تقرر هذا العلم ليصح أن يبنى عليه ماعده . وكما يجب أن يعلم حال الأجسام على ما ذكرناه فكذلك يجب أن يعلم من حال الأحياء ماعده يتم الاستدلال / على تعلق الأفعال بهم وعلى اختصاصهم بما هم عليه من الصفات . ولذلك أوجب أن يعلم مقاصد الغير ليصح أن يعلم وقوع التصرف منه بحسب قصده . ولا بد من هذا العلم ليفصل بين من يصح الفعل منه ، ويتعذر عليه ، مع ارتفاع الموانع باضطرار ؛ لأن هذا العلم متى لم يحصل لم يمكن الاستدلال على أحوال الفاعل .

ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات ، وبعض الحسنات ، وبعض الواجبات ، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لانفع فيه ولا دفع ضرر ، ويعلم حسن الإحسان والتفضل ، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة ، والإنصاف ، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع ، وحسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع . وإنما يجب حصول هذه العلوم ؛ لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر ، وابتداء التكليف متعلق به ، ولأنه لا يصح منه العلم بالعدل إلا معه ؛ لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح منه أن ينزه القديم - تعالى - عن المقبحات ، وبضيف إليه الحسنات . وكثير من الألفاظ والمصالح لا تتم إلا معه . ولا يصح أن يعلم سائر القبايح للمكسبة عقلا وسمعا إلا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره .

ومن جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعي ؛ لأن معرفة الألطاف لا تنصح إلا معه . فحتى لم يعلم المضار والمنافع / وأن الضرر الخضم يجب أن يتصرف عنه ، والنفع الخضم يحسن منه الإقدام عليه لم يصح له مبادئ التكليف ، ولا سائر ما يبنى عليه ، ولا أن يفرق بين الإلجاء والتخليه ، وبين ما يجوز أن يتوجه معه الذم والمدح إليه ، وبين ما يزول ذلك عنه . فهذا القدر مما لا بد لكل مكلف منه .

واختلف شيخنا - رحمه الله - فأما أبو علي - رحمه الله - يقول ^(١) : إن العلم ^(٢) للخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدرّكات . وكثيرا ما يجري شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - الكلام في كتبه على هذا الوجه . وقال في بعض الإلهام : إن ذلك ليس من كمال العقل ، وإن العقل يكمل دونه ويصح التكليف مع عدمه . وبين أنه لو كان من كمال العقل لكان الخبر في أنه طريق العلم ؛ بالخبر عنه كالإدراك ، فكان لا يحتاج إلى تكرره على السامع ليعلمه . فدل ذلك على أنه بالعادة وإن لم تختلف العادة في عدد الخبرين إذا تساوت أوصافهم .

ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدرّوس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرّر ؛ إلا أن ذلك وإن كان بالعادة فلا بد منه في التكليف السمعي ؛ خاصة إذا كان المكلف غائبا عن الرسول أو موجودا بعد موته ؛ لأن بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه . ولا بد في كثير من التكليف الشرعي من الحفظ ليصح أن يؤدي ما كلف أدائه ، إلى غير ذلك ، ويقوم بأداء ما كلف على الوجه الذي كلف . فأما ذكر الإنسان لأحواله السالفة والأُمور العظيمة إذا حدثت فتمتلة ^(٣) استمراره / على العلم بالمدرّكات وإن تقضى الإدراك في أن ذلك من كمال العقل ؛ لأن من لم يكن بهذه

(١) كذا والواجب : « فيقول » . (٢) كذا . وكان الأصل : علم الخبر بالأخبار .

(٣) كذا . وكان الأصل : « فتمتلة » .

الصفة يكون بمنزلة من لا يعلم المدركات في الانتقاص وإن كان اليسير من ذلك يخالف العظيم منه .

فهذه الجملة إذا حصلت في الحى منا كان عاقلا ، وحسن منه - تعالى - تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه . وإنما سميت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح ؛ من حيث كان التكليف يحسن عندها . وبصح منه النظر والاستدلال إذا حصلت له .

فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله ، فشبهه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشبهه من التصرف . والثانى أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال . فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقتضى لثباتها . ولذلك لم نصفه - تعالى - بأنه عاقل ، وإن علم كل ما يعلمه العاقل بل جميع المعلومات .

فإن قال : فيجب ألا تصفوا من جملة هذه العلوم بهذه الصفة إلا العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم ، وأن تصفوا العلم بقبح القبيح وإن كان مكتسبا بذلك ، وأن تصفوا المراهق بأنه عاقل إذا علم بعض المقبيحات ، وفساد ذلك أجمع يبطل ما ذكرتموه . قيل له : إن هذه التسمية على ما ذكرناه مجاز ليست بحقيقة ، ولا يجب [فى المجاز ^(١)] الاطراد كوجوبه فى الحقيقة . فلذلك لم يسم كل علم بقبح بأنه عقل ، وإنما يخص بذلك العلوم الضرورية / وإنما وصفنا جميع العلوم بذلك لأن العلم بقبح القبيح لا يتم إلا به ، فصار بمنزلة من هذا الوجه ، فجعل الاسم اسمالجميعه ، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمقبيحات ، وإنما يخصل ظانا بها . فلذلك لم يوصف بهذه الصفة . وليس لأحد أن يقول : يجب أن تصفوا الظن بقبح القبيح إذا صرف عن فعله كصرف العلم عنه بأنه عقل ؛ لأننا قد بينا

(١) زيادة اقتضاها السياق .

أن المجاز لا يقاس . فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقبائح بذلك فبالأحرار يجب وصف الظن والاعتقاد بذلك أولى . وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللغة فلا يمنع أن تكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم ؛ لأن المتكلمين قد جعلوها موضوعا لما ذكرناه ، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل ، واختلافهم في ذلك لا يؤثر في اتفاقهم من أن ما عند كل واحد منهم أنه يصح معه التكليف نسيمة عقلا . وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنما يفيدون به المنع وما يجري مجراه ، وقع ذلك بالعلم أو غيره . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

فصل

في أن المكلف يجب أن يكون مشتهيا ونافر الطبع ليحسن أن يكلف

اعلم أن الفرض بالتكليف هو تعريض المكلف للثواب . ولا بد من أن يكون مستحقا بالأفعال الواجب ، وبأن يفعل القبيح العقاب ؛ لأن مالا مضرة عليه في ألا يفعله لا يحسن إيجابه عليه على ما ينبغي من بعد / فإذا صح ذلك وعلم أن مالا مشقة ٢٢٥ عليه فيه البتة لا يستحق به الثواب فيجب ألا يكلف إلا ما هذا حاله . يدل على ذلك أنه قد تقرر في العقل أن ما ينتفع به المرء لا يجوز أن يستحق به بدلا من المنافع . ولذلك لا يعد فاعله بغيره أو بنفسه مضرا ظالما وإن لم يفعل سواء ، وإنما يستحق النفع على المضار وما يجري مجراه . ولذلك متى فعله الإنسان بنفسه أو بغيره مفردا عن المنافع كان مضرا ظالما . ولذلك يجب الاتصاف فيما هذا حاله دون الأول . ولذلك قلنا : إن الضرر المحض قبيح ؛ حتى إذا أدى إلى منفعة أو دفع مضرة يحسن . وكما يعتبر في حسنه ما ذكرناه ، فكذلك يجب أن يعتبر في حسن فعله بغيره ذلك . ولا فرق بين أن يفعل بغيره الآلام أو يلزمه الأمور الشاقة في أنه إنما يحسن متى عرّضه به لبدل من المنافع . وهذا بين

في الشاهد ؛ لأن الواحد منا إذا آلم غيره أو ألزمه الشاقّ فالحال واحدة في قبحه إذا عرّى عن بدل ، وحُسْنِه إذا ثبت فيه البذل . ولذلك أبطلنا قول أصحاب التناسخ^(١) وغيرهم من حيث زعموا أن التكليف قد يدخل فيه الأمور السهلة . فإذا صحّ ذلك وعُلم أن المشقّة بالفعل لا تحصل إلّا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بدّ متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يجعله مشتهياً لأمر ، ونافر الطبع عن أمور ؛ كما أنه لا بدّ من أن يمكنه ويكمل عقله . فإن قيل : ومن أين أنه لا يصير الفعل شاقّاً إلا إذا كان نافر الطبع عنه ؟ أو لستم تجدون المشقّة تلحق بتحلّل^(٢) يالحق / الآلات عند المشي والتعب ؟ أو لستم تجدون المشقّة تلحق بفقد المشتهى ؟ أو لستم تجدون الفعل قد يشقّ لضروب من الاعتقادات مع فقد الشهوة والنفور ؟

قيل له : إن التعب إذا لحق بالمشي^(٣) فلا بدّ من أن يكون نافر الطبع عما يحصل في أعصابه من الألم ؛ لأنه لا بدّ من حصول وهن في العضو وافتراق يحصل عنده الألم . فإذا كان نافر الطبع عنه ألم به وشقّ عليه الفعل . ولذلك لا تلحقه مشقّة الأفعال إذا لم يحصل هذا المعنى . وليس لأحد أن يقول : فيجب إذا لم يحصل هذا المعنى ألا يصحّ أن يكلف الفعل ، وألا يستحقّ على هذا الوجه الثواب على يسير الحركات ويسير القول والعمل . وذلك لأن هذه الأفعال لا بدّ من أن يكون لها تدخّل في المشقّة ؛ لأنه إذا اجتمع مع غيره أثر ما ذكرناه في الآلات من الافتراق أو غيره ، فصار من هذا الوجه له حظّ في المشقّة . ولم نقل : إن كل ما يكلفه الإنسان يجب أن يلم به ، وأن يكون نافر الطبع عنه ؛ لأن نفور الطبع إنما يتعلّق بالمدرّكات دون الحركات وغيرها . وإنما أردنا بالمشقّة الألم وما يؤدّي إليه ويكون له حظّ فيه على بعض الوجوه ،

(١) التناسخ عند الفالائيين به أن تحمل الروح إذا فارقت البدن في جنين قابل للروح فتعيش به . وانظر كليات أبي البقاء ١٢٥ . (٢) يقال : تحلّل : زال عن موضعه ، يريد النفسك والتناقل . (٣) في الأصل : « بالمشي » .

ولذلك قلنا في الحركات إذا أدت إلى اللادّ : إنه لا حظ لها في المشقة ، وإن كانت مثل الحركات التي تشقّ إذا أدت إلى مضرة ؛ لأن الوجه في كونها شاقة إذا كان مابؤدى إليه يختلف باختلافه . لكنه لما لم يصحّ معنى المشقة في شيء من الأفعال إلّا مع نفور الطبع جعلناه شرطاً وصار كأنه متعلّق / بالكل ، فأما فقد المشتبه فهو في حكم الشاقّ ؛ لما يحصل عنده من الغمّ والحسرة ، وإن لم يحصل هناك ألم . وليس بقدر ذلك فيما ذكرناه ؛ لأننا قلنا : إن الفعل لا يجوز أن يشقّ إلّا مع نفور الطبع . وقد بينّا ذلك والذي سألت عنه في فقد المشتبه ليس بفعل على الحقيقة ، وإنما هو انتفاء ما يشبهه ، لكنه يحلّ محلّ الشاقّ من الوجه الذى بيناه .

وأما ما يلحق النفس من الإقدام على ما تعتقده ضاراً مؤلماً فذلك أيضاً بما يجرى بجرى الشاقّ لمكان نفور الطبع ؛ لأنه إنما يصحّ أن يعتقده فيه ما يشقّ لأجله متى حصل له العلم بما يشقّ في الحقيقة . فإذا تصوّر ما اعتقده بصورته حلّ عنده محلّ الشاقّ ولحقه مَضَضٌ وغمّ . ولذلك صحّ دخوله تحت التكليف . لكن فقد المشتبه إنما يؤثر ما ذكرناه متى حصلت الشهوة مع النفور ، فإذا حصل أحدهما فإن ذلك لا يصحّ ، وفي الوجهين الآخرين قد يصحّ مع المشقة وإن لم تحصل الشهوة وإن كان لا بدّ من حصولها من وجه آخر ، على ما سنبينه .

فإن قيل : أفنتولون في جميع ما يكلفه الإنسان : إنه لا بدّ من أن يحصل فيه معنى المشقة ؟ قيل له : لا بدّ من أن يحصل فيه مشقة أو في سببه أو فيما يتصل به ممّا يصير وهو كالشيء الواحد إذا كان التكليف متناولاً لفعله . لذلك قلنا : إن النظر لما كان شاقاً صار العلم للتولّد عنه بمنزاته ، فلذلك تناولته التكليف فاستحقّق به الثواب ؛ لأنه إذا جاز ألا يكون الشيء بانفراده شاقاً ، وإذا أدى إلى المشقة دخل في الأمور الشاقّة ، وكذلك العلوم التي نفعلها عند ذكر النظر وإن لم يكن فيه المشقة فلما اتّصلت بدفع الشبهة واستحضار

الدواعي صارت المشقة كأنها فيها ، فاستحق بها الثواب ، ودخلت تحت التكليف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الإنسان : قد يستحق الثواب إذا عدل عند ما يلتذ به عما هو أشهى منه وقصر نفسه عليه ، وهذا أيضاً يحصل في حكم الشاق ؛ من حيث قصر نفسه عليه وعدل به عن الأذْ وإِنْ كان الأولى أن يلحق ذلك بفقد المشتهى ؛ لأنه قد ثبت أنه - تعالى - قد عرَّضه لاستحقاق الثواب بألا يفعل ما يشتهيه ، وإن لم يكن هناك فعل بوصف بالمشقة ، ويقال : إنه قد أمر به أو نهى عنه أو كلَّفه ؛ لكنه لما ثبت أن ما يلحق بالنفس لفقد المشتهى والامتناع منه بمنزلة ما يلحق بفعل الشاق من الغم والحسرة لم يمنع أن يجري ذلك مجرى الشاق في استحقاق الثواب به ، ولذلك جعل قوت منفعة واحدة بإزاء حدوث ألم واحد . وعلى هذا الوجه بَيَّنَّا الإحباط والكفر في باب الوعيد ، وعليه اعتمدنا في باب العِوَض . فإذا ثبت ذلك فالفعل وإن كان مُلْذَاً فحق عدل به عن الأذْ فلا بد من أن يلحق النفس فيه ما يلحق بفقد المشتهى وأزِيد ، فالذلك صحَّ أن يستحق الثواب ، لا أنه يستحقه على الفعل المُلْذِ ، لكن على عدوله عن الأَشْهى وقصره نفسه عليه بالإرادة والكرهية . ولذلك / شرطنا في استحقاق الثواب بألا يفعل القبيح أن يكون مشتهياً له ؛ لأن من حق الثواب ألا يُسْتَحَقَّ إلا بالأمور الشاقَّة أو بألا يفعل الأمور المُلْذَّة ، فيجَلَّ محل الشاق ، على ما بيناه . وأما استحقاق المُلْح بذلك فسندكر القول فيه من بعد ، وفي القُبائح التي يستحق بها العقاب ؛ لأنها لا مدخل لها ^(١) في هذا الباب من حيث لا يشترط في استحقاق العقاب بها المشقة ولا في استحقاق العقاب بألا يفعل الواجب ذلك .

(١) في الأصل : « له » .

فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كُلف

اعلم أن من شرط المكلف أن يكون مخلي بينه وبين فعل ما كُلف . ومتى كان هناك منع زالت التخليّة وتعدّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح . وقد بينّا من قبل أن التكليف من يتعدّر عليه فعل ما كُلف بأى وجه كان لا يحسن ، وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلة . وقد علمنا أن الفعل يتعدّر مع المنع ؛ كما أنه يتعدّر مع العجز . فيجب ألا يحسن منه - تعالى - التكليف معه .

فإن قيل : جوزوا أن يكلفه - تعالى - بشرط زوال المنع ، وإن كان المنع قائماً لم يحصل شرط التكليف ، فلا بوجوب ذلك كونه مكلفاً لما لا يطاق ، قيل له : إن القديم - تعالى - عالم بحال المكلف في وقت الفعل ، فإذا كان المعلوم أنه يمنع / الفعل عليه ٢٨ لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون في المعلوم أن يكون عاجزاً في تلك الحال ، فكما لا يحسن تكليف العاجز بالشرط الذى قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنما يصح الشرط فيمنع لا يعلم حال المأمور ، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من القبح إلى الحسن وذلك لا يصح فيه - تعالى - .

فإن قيل : إن لم يكن الممنوع مكلفاً فيجب ألا يؤدّم الواحد منّا على منعه غيره من صلاته ؛ لأنه لم يمنعه من فعل ما كُلف ، وانكشف بمنعه له أنه لم يكلف أصلاً ، فيصير مانعاً له من فعل ما لم يكلف ، ولا يستحقّ الذم بالمنع مما جرى هذا المجرى ، وإن استحقّ به الذمّ فليس يستحقّ إلا اليسير ، وليس كذلك حال المانع غيره من الصلاة .

قيل له : إن هذا المانع لما كان منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلفاً الصلاة ومتنعياً بأدائها صار مفوّتاً له بهذا الفعل منفعة لولا فعله لأن مكنته الوصول إليها ، فصار منعه له من هذا الوجه عالياً أو ليس كذلك إذا منعه من فعل لولا منعه لم يدخل تحت

التكليف ؛ لأنه لا يفوته بهذا المنع ما ذكرناه من المنفعة [وإن ^(١)] فعل ما يستحق به الذم عليه ؛ لأنه إنما يقبح من حيث منعه من التصرف ، وفي الأول يقبح من هذا الوجه ومن الوجه المتقدم جميعا .

فإن قال : فيجب على هذا أن يستحق - تعالى - الذم إذا لم يسكِّفه أصلا ، أو أخترمه بعد التكليف أو أعجزه أو منعه - تعالى - على هذه الصفة ؛ قيل له : إن الوجه الذي له عظم هذا المنع هو تقدم التكليف الذي يجب أن يتناول هذه الصلاة لولا المنع ، فصَحَّ أن يكون مضرًا به / من حيث فوته ما ذكرناه من المنافع . فإذا لم يكلف - تعالى - أصلا لم يصحَّ هذا المعنى فيه . وكذلك إذا أعجزه أو منعه ؛ لأنه - تعالى - إنما كلفه الأمور التي يقدر عليها دون ما عداها ، حتى لو فعل المكلف في تلك الحال مثل ما كلفه في سائر الأحوال لكان فاعلا لما لم يكلف ، وليس كذلك متى كان المانع غيره - تعالى - لأن منعه يكون سبب زوال التكليف والنفع ، وإن كنا لا نبتعد أن يعظم هذا المنع من جهة الشرع ، ولأنه مفسدة لأن مانع غيره من الصلاة يكون أقرب إلى أن يمنع ^(٢) منه ؛ كأن الأمر لغيره بفعل الخير يكون أقرب إلى أن يفعل أمثاله . فهذا أيضا بوجوب عظم ما ذكرناه من الفعل . وقد بينا من قبل أن المنع عندنا يجب أن يكون في حال الفعل لا في حال العِدَّة ^(٣) . فلهذا شرطنا في أول الباب ألا يكون المنع حاصلا في حال الفعل ، وقد ثبت أن هذا هو الصحيح دون ما بقوله شيخنا أبو على - رحمه الله - من أن المنع كالعجز في وجوب كونه متقدما ، فلا وجه لإعادته . فأما امتناع الفعل عليه بفقد الآلات وغيرها فقد سبق القول فيه .

(١) زيادة يقتضيها اللفظ .

(٢) كذا . والأقرب : يمنع . وقوله : منه أى من الصلاة وذكرها باعتبار أنها عمل .

(٣) كأن المراد حال الوعد بالفعل ، وهو الزمن السابق على الفعل .

فصل في أن من شرط المسكف زوال الإلجاء عنه في فعل ما كلف

اعلم أن الغرض بالتكليف التعريضُ لمنازل الثواب . فشكل معنى أخرج المسكف من أن يستحق بفعله المدح لم يجز أن يتناوله / التكليف . وقد صح في الشاهد أن ٢٩
الفاعل لما هو ملجأ إليه لا يستحق به المدح . وكذلك لا يستحق المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألا يفعله . فيجب ألا يكلف (١) ما هذا حاله . وبيّن ذلك أن الإنسان لا يستحق المدح لأنه لم يقتل نفسه مع زوال الشبهة ، ولا لأنه لم يستعيط (٢) بالخرذل ولم يأكل الصبر مع زوال الحاجة ، وكذلك لا يستحق المدح على هر به من السبع ، فإذا ثبت أنه لا يستحق المدح عليه فبالأ لا يستحق به الثواب أولى ؛ لأن ما يطلب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب ؛ وقد ثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح . والمالة فيه ظاهرة . وذلك لأن المدح إنما يستحقه الفاعل بالفعل متى فعله لحسنه في عقله . فأما إذا فعل الفعل لدفع المضرة أو لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنه لا يستحق به المدح . وما هو ملجأ إلى فعله إنما يفعله لمنافعه ومضاره فيجب ألا يستحق المدح ولا الثواب . وأيضاً فإن المدح إنما يستحقه من له إلى فعل غير ما فعله دافع فيؤثره عليه ، على تحمل المشقة فيه أو ما يجري مجراه . وذلك لا يصح مع الإلجاء وكل ذلك يبين أن مع الإلجاء لا يحسن التكليف . فإذا يجب كون المسكف مخلي بينه وبين الفعل متردد الدواعي إلى الأفعال وخلافها .

وقد بينا من قبل أن المنع لا يخرج القادر من كونه قادراً على فعل ما منعه منه متى حصل له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور / [ومن ثم] (٣) حسن ٢٢٩

(١) الواجب : من هذا حاله ، ولكن ذهب به مذهب الصفة فاستعمل فيه ما .

(٢) الاستعاط : لإدخال الدواء ونحوه في الأنف .

(٣) زيادة انتضاها السابق .

أن يسكَّلف . وقالنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم أن فيه منفعة من حيث يقتضى تخليص النور من الظلمة صحَّ أن يكافَّروا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه . وإن كانت الشُّبه متى زالت لم يستحقوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء : ولذلك قامت الشُّبه عندنا مقام نفور الطبع في أن عنده بصير الفعل في حكم الشاق ، فيستحقَّ عليه المدح والثواب . ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشُّبه فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمسكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشُّبه على أنفسهم .

فصل في بيان وجوه الإلجاء وما يتَّصل بذلك

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع : إن الملجأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدومهما . ومثَّل ذلك بالملجأ إلى الحرب من السُّع ، والملجأ إلى أكل الميتة إذا دُفع به الجوع الشديد ، والملجأ إلى الحرب من العدو .

وذكر أن الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد . وذكر قوله - تعالى - : (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) ، وقوله - تعالى - : (إلا^(٢) ما اضطررتم إليه) وغير ذلك . وبين أن المتكلمين إنما فرقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح ، وإلا فهمما من جهة اللغة لا يختلفان . وذكر / أن تحصيل الملجأ أن يفعل به ما يقتضى الحرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به .

وليس هناك معنى يوصف بذلك لجنسه ، وإن كان لا يسكَّر وصف العلم ومحى السمع في بعض الأحوال بأنه إلجاء . وإنما يوصف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة وإن لم تلحقه مَضَرَّةَ أكله فصار بمنزلة المضارِّ لولا كونه مدفوعاً إليه . وبين أن المضروب

(٢) الآية ١١٩ / سورة الأنعام .

(١) الآية ١٧٣ سورة البقرة .

الذى ليس بشجاع يحمل على الاستغاثة . وقد يجوز لو أعطى مالا جليلا أن يخرج من كونه إلقاء كخروج الهند للشبهة من الإلقاء إلى ألا يقتلوا أنفسهم . ولا شيء مما بصير عنده ملجأ إلا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون ملجأ ؛ نحو أن يرغبه الله تعالى - في الوقوف عند السبع بالثواب الجزيل . ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب ، فيحصل أحدهما ملجأ إلى البعوث ^(١) دون الآخر .

وقال - رحمه الله - في الأصالح : الإنسان ملجأ إلى نفع نفسه في بعض الأحوال ، ودفع الضرر عنها وعن يَمَسِّه أمره ، وكل ملجأ إلى شيء فلو لم يلجأ إليه لكان واجبا . ولذلك لا يصح أن يلجأ إلى الكذب أو القتل . ومتى حصل في النفع ضرر يسير خرج من باب الإلقاء . ولذلك تجب التوبة مع ما فيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها ملجأ إليها ؛ لأن ما يزال بها من الضرر غير حاضر .

وحَدَّ الإلقاء في الْأَشْرُوسِيَّاتِ ^(٢) الأوَّلة بأنها ^(٣) ما يقتضى ألا يجوز منه وقوع غير ما أُلجئ إليه مع قدرته على ذلك / وارتفاع الموانع . وذكر بأن ^(٤) ذلك تقرب في الجواب وإن كان ينوب عن التحقيق : قال - رحمه الله - : لأنا نقول في الملجأ : إنه لا يجوز أن يقع منه غير ما أُلجئ إليه ، ونقول في القادر : لا يجوز أن يقع منه وجود الضدين . ونقول في القديم - تعالى - : لا يجوز وقوع الظلم منه . ونقول في المكلف : لا يجوز منه الكفر ، بمعنى لا يحل . والعبارات متفقة ، والأغراض مختلفة . ولا يمكن تأخير عبارة تختص بالإلقاء ، كما تختص العبارة في حَدِّ المحترك ^(٥)

(١) جم يث وهو الجيش يبعث إلى جهة يفزوها .

(٢) هو كتاب لأبي هاشم الجبائي ، كما سيذكره . وقد نسبته إلى أنثروسة ، وهي بلدة كبيرة فيها وراه النهر . وتقدم هذا له والتعليق عليه .

(٣) كذا . والأول : « أنه » أى الإلقاء ، وقد يقال : أنه باعتبار الصفة .

(٤) كذا في الأصل . والأول حذف الباء .

(٥) كذا في الأصل . وهو يريد المتحرك . ولم نقف على هذا في اللغة . وإعنا المحترك : اللازم لظهور بعيره ، كما في القاموس .

وحدّ الجسم . فلذلك قلنا : إن ما ذكرناه في الإلجاء . تقريب .
واعلم أن الكلام في هذه المسألة قد يتعلّق بالعبارة وقد يتعلّق بالمعنى . فالذى يتعلّق
منه بالمعنى أن الملجأ إلى فعل الشئ . أو إلى ألا يفعله لا يستحقّ المدح على فعله وألا يفعله .
ويفارق في ذلك من يفعل الواجب أو يجتنب القبيح ؛ لأنهما يستحقّان بذلك المدح .
وقد بينّ ذلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الأشرؤسيّيات الثانية ، لـكنه
قال : إن الإلجاء هو كل شئ . إذا فعل بالقادر خرج من أن يستحقّ المدح على فعل
ما ألجى . إليه أو على ألا يفعل ما ألجى . إلى ألا يفعله . فذكر أن الأصل في الإلجاء أن
يكون محمولاً على الفعل بأمر فُعل به ليخرج من أن يكون في حكم المختار للفعل لأغراض
مختصة تخصّه . وهذا بينّ في كثير من أسباب الإلجاء . وإن لم يستمرّ في جميعه ؛ لأن العالم
بما أعدّه الله في الجنة والنار هو ملجأ إلى دخول الجنة ، وهو غير محمول عليه . وكذلك
من علم أنه / ينتفع بالأكل ولا مضرة عليه في تركه هو ملجأ إلى الأكل ، ولا يكاد
يقال : إنه محمول عليه . وإنما يكثر استعمال ذلك فيمن تحوّل من أمر فيهرب عنه إلى
غيره . فأما إذا لم تكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه بقلّ . ولذلك لا يقال في
العالم أنه إن حاول قتل ملك الروم حيل بينه وبينه : إنه محمول على ألا يقتله . ولذلك
قلنا : إن الإلجاء ليس بجنس من الفعل ؛ لأنه لا شئ يشار إليه إلّا وقد يوجد على بعض
الوجوه ولا يكون إلجاء . فن خالفنا في وجوه الإلجاء وقال : إنه قد يستحقّ به المدح
فقد خالف في المعنى . وكذلك إن أثبتته ملجأً مع المنع والعجز فقد خالف في المعنى .
وكذلك إن أحال مع وجود سبب الإلجاء خروجه من كونه ملجأً فقد خالف في المعنى .
ولا شبهة فيما ادّعيناه فيه من الأحكام ؛ لأن الهارب من السبع لا يُمدح على تركه
الوقوف ؛ كما لا يمدح المضطرّ . وكذلك فلا يُمدح الإنسان على أنه لا يقتل نفسه
ولا يضرّ بها ، ولا يمدح لأنه لم يقتل ملك الروم مع علمه بأنه سيمتنع من ذلك لو حاوله .

ولا يُمدح على النفور إذا صُرب ، ولا على دخول الجنة والتحرز من النار .

والعلم بأنه لا يستحق المدح على هذه الأمور ضرورى في الجملة ، فلا يصح إذا دفعه . وإنما تقع الشبهة في بعض المواضع لاشتباه الحال في أنه من باب الإلجاء أم^(١) خارج عنه . فأما إذا علم كونه من قبيل الإلجاء فلا تشبهه الحال فيه . فأما إذا كان ممنوعاً عن الفعل الذى فعله فمعنى الإلجاء فيه زائل ؛ لأنه إنما يكون ملجأً من حيث تبلغ / دواعيه ٢٣١ في القوة المبلغ الذى لا يؤثر سواه عليه مع قدرته على ذلك . وإذا حصل هناك منع لم يكن السبب الذى له عدل عن إظهار خلافه قوة الدواعى .

وقد اختلفت ألفاظ شيخنا أبى هاشم - رحمه الله - في الخائف من السبع ، فقال في موضع : لا يمتنع أن يكون ملجأً إلى الحرب ، وإن كان مخيراً في سلوك الطريق ، وبين الفصل بينه وبين القادر إذا لم يُحَلَّ [بينه و] بين الفعل بأن قال : إن ماله يجب أن يفعل سلوك بعض الطريق هو كونه محمولاً عليه ، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمل على سلوك طريق واحد . وذكر في موضع آخر أنه يصير ملجأً إلى ألا يقف هناك . وأما وقوع الأفعال منه فعلى جهة الاختيار . وهذا هو الأولى ؛ لأن الواجب اعتبار ما يصير له ملجأً متى خصّ الفعل كان ملجأً إليه ، ومتى خصّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأً إلى ألا يفعله . وقد علمنا أن ماله صار ملجأً إلى ألا يقف عند السبع يختصّ الوقوف دون سلوك الطريق ، وإنما يجوز إلى سلوك الطريق لأنه لا يمكنه الخروج مما أُلجى إلى ألا يفعله إلا به . ولذلك لو تمكّن من الخروج من ذلك بغير سلوك الطريق لم يقع منه ذلك ؛ لكنه لا يبعد أن يقال : إنه ملجأً إلى سلوك الطريق ؛ من حيث لا يمكنه الانفكاك مما أُلجى إليه إلا به . فأما الملجأ إلى ألا يقتل ملك الروم لعله بأنه لو حاوله لنُزع منه فلا شبهة في أنه يكون مخيراً في أفعاله ؛ لأنه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك

(١) كذا . والصواب : أو .

عما ألقى . إلى ألا يفعله . ولذلك قلنا في أهل الجنة : إنه - تعالى - وإن ألجأهم إلى ألا يفعلوا
 القبيح بأن أعلمهم أنهم إن راموه مُنعوا منه إن ذلك لا يخرجهم من أن يكونوا مختارين
 في أفعالهم مخالفين في ذلك المأرب من السبع .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يستحق القديم - تعالى - المدح - ألا يفعل القبيح ؛
 لأنه مع ارتفاع الموانع لا يجوز أن يقع منه ، وكذلك الواحد مقنا إذا لم يفعل الشيء ، لعلمه
 بقبحه واستغنائه عنه . قيل له : إنا كما علمنا في الإلجاء أنه لا يستحق معه المدح فقد علمنا
 فيما سألت عنه أنه يستحق لهذا المدح ؛ لأن من لم يفعل القبيح مع علمه بقبحه لا شبهة
 في أنه يستحق في العقول المدح ؛ وما حل هذا المحل لا يجوز أن يجعل بعضه قدحا في
 بعض ؛ لأنها أصول في أنفسها . وهذا كما نقول : إن إرادة القبيح قبيحة والعلم بالقبيح
 حسن ، ولا يسوي بينهما بعض الملل من حيث يقدر في العقول مفارقة أحدهما الآخر .
 فأما الكلام فيمن صفته ما ذكرناه لماذا سمي بأنه إلجاء وهل يمكن ذكر حد جامع للمشكل
 فكلام في عبارة . وقد بينا ما يجب أن يتخذ به .

واعلم أن الإلجاء على ضربين . أحدهما لا يصح أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء . وهذا
 نحو الملجأ إلى ألا يفعل القبيح لعلمه بأنه لو رامه لم ينفع منه ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز
 ألا يكون ملجأ إلى ألا يفعله . فأما الملجأ إلى المأرب من السبع وإلى دخول الجنة وإلى
 البعوث عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه ملجأ بأن يرغب في الثواب
 العظيم . وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم -
 يؤثر المبارزة وإن غلب في ظنه التاف . ولهذا تخرج الهند من الإلجاء لاعتقادهم أن
 في قتلهم أنفسهم منفعة . وإذا / أثر الاعتقاد في الشبهة هذا التأثير فبأن يؤثر العلم
 مثله أولى .

فإن قيل : نغبرونا عن الإلجاء الذي يخرج به المكلف من أن يحسن تكليفه ما هو ،

رهل ينقسم أو^(١) لا يتعدى وجهها واحدا ؟

قيل له : متى أعلم المكلف أنه متى رام القبيح مُنع منه فإنه لا يحسن أن يكلف ما علم من حاله ذلك ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز وقوع القبيح منه . ومتى اختار ألا يفعله فلمكان الإلجاء لا لقبحه ، ومن كان كذلك لا يستحق المدح ولا الثواب . ولهذا قال شيخنا - رحمه الله - في أهل الآخرة : إنهم غير مكلفين من حيث أعلموا أنهم لو حاولوا القبيح لمنعوا منه ، وما يفعلونه من الحسن فمن حيث لم يحز أن يختاروا القبيح عليه لم يستحقوا به المدح ؛ وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد جوز في أهل الجنة أن يكونوا إنما لم يفعلوا القبيح من حيث علموا قبحه واستغنوا بالحسنات عنه . وأبى شيخنا أبو علي - رحمه الله - ذلك ، وذكر بأنهم لو كانوا بهذه الصفة لعاد حالهم إلى جواز المضار عليهم ؛ لأنهم كانوا تاركين القبيح من حيث لو فعلوه لاستحقوا به الذم . وهذا يقتضى كونهم متوقفين للمضار متحريين منها ، وذلك لا يصح عليهم . وهذا غير واجب ؛ لأنه متى علم من حاله أن القبيح لا يقع منهم البتة لسكونهم بالصفة التي ذكرناها لم يحصل هناك مضار تحرزوا منها ؛ ولم يجوزوا أيضا ذلك . وشيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - ربما قال في هذا الوجه : إنه إلجاء فينا ؛ وإن لم يكن إلجاء في القديم - تعالى - ؛ لأن الواحد منا إذا لم بفعل القبيح فقد تحرز به من ضرر وذم فيكون / ٢٣٣ ذلك مقتضيا فيه كونه ملجأ إلى ألا يفعله . ولما استحال ذلك على القديم - تعالى - لم تحز هذه الطريقة فيه . وقد يخرج المكلف من أن يحسن تكليفه بوجه آخر من الإلجاء وهو الذي ذكرناه الآن من أنه - تعالى - لو أغناه بالحسن عن القبيح وأعلمه قبح القبيح لكان حاله في أنه لا يقع ذلك منه حال الملجأ بالوجه الأول ، ومتى علم من حاله أنه لا يجوز أن يختار القبيح لا يحسن أن يكلف ؛ لأن الغرض بالتكليف لا يصح

فيه من حيث لا تتردد دواعيه بين القبيح والحسن ، ومن حيث لا يستحق الثواب على ما يختاره . ولا فصل بين أن يجعل هذا الوجه ملحقا بباب الإلجاء فيزيل المدح عليه أو أو يثبت فيه المدح في أنه لا يحسن تكليفه في الوجهين جميعا ، لأن الغرض بالتكليف لا يجوز أن يكون هو المدح فقط . فإذا علمنا من حاله أنه لا يستحق الثواب - وصفته هذه - لم يجوز أن يكلف . وقد اختلف شيخنا أبو علي وأبو هاشم - رحمهما الله - في هذا الوجه الأخير . فنقول أبي علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يكلف من هذا حاله إذا تكاملت شروط التكليف فيه . ومن قول أبي هاشم - رحمه الله - أنه يحسن ألا يكلف . وسنذكر القول فيه في فصل مفرد إن شاء الله .

وقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحسن أن يكلف إلا إذا زال عنه ما ذكرناه من الإلجاء ، وأن زواله بمنزلة زوال الموانع في هذا الباب .

فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع

قد بينا أنه يجب أن يكون عالما بما كلف ، ومؤذبا له على وجه مخصوص / وبيننا أنه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه . فإذا صح ذلك وجب أن يكون له دواع ، لها بفعل ويترك ؛ لأن من هذا حاله لا بد فيما يقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض . وبين ذلك أنه لا بد من أن يكون غير فاعل للقبيح مع شهوته له أو تقديره النفع فيه ، وذلك يقتضى أن له إلى فعله داعيا ، وإنما لا يفعله لما هو أقوى منه من الدواعي . وكذلك فإنما كلف أن يفعل الواجب لوجوه مخصوصة ، فلا بد من أن يقصد بفعلها تلك الوجوه مع المشقة التي تلحقه فيها . ولذلك لا يصح أن يدخل في التكليف ما لا تنافى^(١) فيه الدواعي . وكذلك قلنا : إن الداعي إلى الفعل بدعوه إلى

(١) أصله تنافى ، لحذف إحدى التاءين .

الإرادة ، والصارف عنه يصرف عن الإرادة ، فيصير من هذا الوجه فاعلا (لأفعال^(١) القلوب) للدواعي أيضا . ونحن نبين من بعد ما يجب أن يفعل له الفعل أو يُترك حتى يستحق عليه الثواب في باب مفرد إن شاء الله .

وقد دخل فيما تقدم من الأبواب أن المكلف يجب أن يكون متمكنا من سبب ما كُلفه ؛ لأنه لا يجوز أن يكلف المسبب ولا يكلف السبب . فحتى بينا وجوه كونه متمكنا من فعل ما كُلف دخل فيه ذلك ، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكنا من الإرادة إذا كُلف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة ؛ لأن من حق الإرادة ألا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قبله . ولم يكن مضطرا إليها . وتفرق العلم في ذلك ؛ لأن العلم بالفعل المحكم قد يصح وإن كان مضطرا إلى أن يفعله وألا يفعله ؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرا إلى العلم / من أن يكون الفعل واقعا من قبله على طريقة الاختيار . ٢٣٤ ولو اضطره الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصح أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه . وإذا صح أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قبله ، دخل ذلك تحت ما بيناه من التمكين ؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه . فأما تذكر النظر وإن لم يكن سببا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعي . وقد بينا أن المكلف لا بد من حصول الدواعي له . فقد دخل ذلك فيما قدمناه ، فلذلك لم نُفرد له بابا .

فصل في ذكر ما ألحق بشروط المكلف وليس هو منها

اعلم أنه ليس من شرط المكلف أن يعلم كونه مكلفا بالفعل . قبل أن يفعله ؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقطع على أنه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه ؛ لأن الواحد منا يجوز على نفسه الاخترام في كل حال ، ولأن القطع على ذلك يجري مجرى الإغراء

(١) كان على هذه العبارة في الأصل علامة الضرب والحو ، وكان الأصل : فاعلا للدواعي أيضا .

بالمعاصي ، فيجب ألا يكون ذلك شرطا ؛ لما ذكرناه أولا ، وألا يجوز أن يحصل في المكلف ؛ لما ذكرناه ثانيا .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقطع أحد من المكلفين بأنه سيقى لا محالة ، ومن قول شيوخكم في الأنبياء خصوصا خلافة ؛ قيل له : إنا إن قلنا إنهم لا يعلمون أنهم يبقون لا محالة ، وإنما يكلفون أداء ما حملوه من الشرع بشرط النقل ؛ كما نقوله في سائر المكلفين استمر ما ذكرناه . فإن قلنا : إنه - تعالى - لما علم من حالهم أنهم لا يقدمون على ما يفتر ويزيل المذبح خرج إعلامه / حصول القدرة في حال الأمر إلى حصوله في حال الحاجة إلى الفعل بمنزلة ضم العلة إلى ما ليس بعلة في الأحكام ولا فرق بين من قال بذلك وبين من قال : إنه يجب في حال التكليف أن تكون السماء فوقه والأرض تحته . وهذا من بعيد الكلام .

وليس من شرط المكلف أن يكون في حال التكليف عاقلا عالما يمكنه معرفة الخطاب ؛ لئلا ما قدمناه من العلة . ولذلك جوزنا في المعلوم والعاجز أن يكون - سبحانه - أمرا لها ، ومكلفا إذا كان هناك من يتحمل التكليف ، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له . فإذا صح ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودا في تلك الحال ؛ لأنه لو اعتبر ذلك لوجب أن يعتبر من حيث يجب كونه بصفات المكلف ؛ لأن الوجود وحده لا معتبر به . وقد بينا أن ذلك لا يصح .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أنه يطيع لا محالة ؛ لأننا قد دللنا على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا يجب إذا أن يكون عالما بأنه يؤمن ؛ كما لا يجب أن يعلم بأنه يكفر . وكذلك فلا يجب أن يكون عالما بأنه يكفر ، إلا أن يعلم أن في ذلك صورا من الإفراء .

وليس من شرط المكلف متى كلف بعض الأفعال أن يعلم أنه لا يزول ذلك

التكليف عنه^(١) ما دام نصِّفه بصفة المكلف إلى خلافه ؛ لما سنبينه من بعد في باب نسخ الشرائع . وإنما يجب في العقليات أن يعلم أنها لا تتغير ؛ لأن الدلالة دلت على أنها لا تختلف في الوجه الذي له كلف ، لا لأن ذلك شرط في التكليف ، ولذلك يصح أن يكون مكلفاً / وإن لم يستدل على ذلك . وقد بينا أنه يجوز أن يخترم - تعالى - الكافر ، وإن علم أنه لو زاد في تكليفه لكفر^(٢) ، فلا يصح أن يقال : إن من شرطه أن يعلم أنه سيكون مكلفاً أبداً إذا كان في المعلوم أنه يؤمن أخيراً . ولا يجب ذلك على مذهب شيخنا أبي علي - رحمه الله - أيضاً ؛ لأنه لا يوجب أن يعلم المكلف ذلك ، وإن أوجب الشيء في نفسه . فإذا صحَّ ذلك فيما ذكرناه فبألاَّ يجب أن يعلم أنه - تعالى - يكلفه ما دام التكليف صلاحاً له أولى ؛ لأن ذلك كله تفضل ، فله - تعالى - أن يقتصر في تكليفه على بعض الأحوال دون بعض ؛ كما أن له ألا يكلفه .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أن له مكلفاً ؛ لأنه إذا علم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه كفى ذلك فيما يصح منه من أداء ما كلف وإن لم يعلم أن له مكلفاً قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أَرادَه . وإنما يجب أن يعلم ذلك في السمعيَّات خاصَّة ؛ لأن طريق معرفته بوجوبها الأمر ، وقبح ما يقبح النهي ، فلا بدَّ من أن يتقدَّم له المعرفة بالمكلف ليُعرف أمره ونهيهِ على وجه يصح أن يستدلَّ معها على ما يلزم فعله أو تركه . ولذلك قلنا : إن في حال ما يلزمه النظر هو مكلف وإن لم يصحَّ أن يكون عالماً بالمكلف ؛ لأنه لو علمه لم يكن ليلزمه النظر الذي يصل به إلى معرفته - تعالى - فأما قول من قال : إنه - تعالى - إنما يكلف الإنسان الأفعال إذا تقدَّم له العلم بها وبأحوالها ، وأبطل حسن تكليف المعارف فسنبين فسادَه فيما بعد .

(١) في الأصل : « عند » .

(٢) كذا في الأصل . وكان الصواب : « لأن » .

وليس من شرط المكلف أن يُطالب برضاه فيما كلف . ولذلك يجب على الإنسان الانقياد / في أداء العبادة وأن يزول عن السخط له . ولو كان متعلقا باختياره لم يكن لتجب هذه الطريقة .

فإن قيل : أليس لا يحسن منا في الشاهد أن يلزم الغير الأمور المتعبة إلا برضاه إذا كان ممن له رضا يعتبر ، فهلا أوجبتم مثله في القديم - سبحانه - ، وإذا قبح منا إلزام الغير مع السخط فهلا قبح مثله من القديم - تعالى - قيل له : إنما يعتبر الرضا فيما يصير الرضا كالوجه لحسنه ، فأما إذا حسن الشيء مع فقدته فلا معتبر به ، وقد ثبت أنه يحسن من الواحد منا إكراه الغير على الأمر الذي تبلغ المنافع فيه المبلغ الذي لا يحيل على أحد من العقلاء أن تلك المشقة تختار له . ولذلك لو دُعي^(١) الإنسان إلى أن يتكلم بفصل من الكلام ليعطى ولاية بلد على وجه يحسن ولا مضرة عليه لحسن إكراهه على ذلك ، ولعد عند الامتناع من ذلك لاحقا بمن لم يتكامل عقله . وإنما اعتبرنا الرضا في الإجازات وغيرها ؛ لأن العوض لا يبلغ هذا المبلغ ولا يقاربه ، ولأن المستأجر إنما يفعل ما يفعله لمنافعه التي تخصه . وليس كذلك حال القديم - تعالى - . وقد قصصنا هذا الكلام فيما سلف . وإذا ثبت بما نذكره أن الآلام التي يستحق بها الأعواض لا يعتبر فيها الرضا فبالأولى يعتبر ذلك في التكليف أولى .

وبعد ، فإن ما يكلفه الإنسان يعلم أنه بالصفة التي لو لم يكن مكلفا للزمه أن يفعله ، فليس وجوبه عليه من قبل المكلف إلا من حيث خلق في العقل . فإذا صح ذلك صار لزومه بمنزلة وجوب ردّ الوديعة ، وقد صح أن ما حلّ هذا الحل لا يعتبر فيه الرضا لحصول وجه الوجوب فيه / وليس كذلك الاستئجار في الشاهد . وكلا لا يجب أن يعتبر لحصول وجه الوجوب فيه رضا المكلف فكذلك لا يعتبر زوال سخطه في حسن التكليف ، كما لا يعتبر كلا الأمرين في تصرف الولي في أموال^(٢) اليتيم ؛ لأن

(١) في الأصل : « ادعى » . (٢) في الأصل : « أحوال » .

المكلف قد صار في هذه الوجوه بمنزلة اليتيم الذي لم يبلغ مبلغ الرشد فيما يتعلق بمنافعه .
فإن قيل : فيجب إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه سيكفر ويستحق النار لا محالة
أن يكون له الامتناع من التكليف ؛ لأن ذلك إلى المضرة أقرب منه إلى المنفعة ،
قيل له : إنه أولا غير عالم بكيفية حاله في المستقبل فلا يصح ما ذكرته : ولو كان
عالميا أيضا لكان مع تكامل شروط التكليف فيه امتناعه من قبول التكليف في
أنه يستحق به النار كإقدامه على المعاصي . فأما إن لم تتكامل شروط التكليف فيه
فالمسألة زائلة .

وليس من شروط المكلف أن تكون المنافع التي يستحقها على الطاعات له حاصلة
أو في حكم الحاصل كالمعاوضات في الشاهد ؛ لأن حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل
وحصول ما يستحقها في هذه الأوقات لا يصح ؛ لأنه يُخرج الطاعة من أن تكون
مفعولة على وجه يستحق الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء لمنافع
حاضرة . وهذا لا يصح على ما نبينه من بعد . فقد سقط تشبيهه الثواب بالأجرة من
الوجهين جميعا ، على أن تشبيه ذلك بما ينبغي^(١) فيه المؤمن بحمل المشقة رجاء المنافع الآجلة
في دار الدنيا من غير أن يكون أجرة ومعاوضة أقرب . وقد ثبت حسن ذلك وإن لم
تكن المنافع حاضرة ، فيجب أن يكون الثواب بمنزلته .

وليس من شروط المكلف أن يعلم أن الثواب سيحصل له ؛ لأنه لو علم ذلك لقطع
على أنه سيقى إذا كان في الحال فاسقا ، وهذا إلى أن يكون فسادا في التكليف أقرب ،
وكان يجب في المؤمن أن يقطع على أنه يموت على إيمانه ، وهذا كالأول فيما ذكرناه .
وعلى كل حال يجب ألا يكون هذا العلم محتاجا إليه وإن لم يكن في حصوله مفسدة .
وبينا أنه ليس من شرط المكلف أن يعلم في كل حال أنه قد أدى ما لزمه .

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل ، وبحمل أن تكون (يسمى) .

فلا وجه لإعادته ، وإن كان ذلك واجبا له لم يصح كونه مكلفا مع العلم بأنه لم يؤد ما كلف .

وليس من شرط المكلف أن يكون مريدا لفعل ما كلف ؛ لأن من جملة ما كلف الإرادة ، ولو وجب أن يريد ما لأدى إلى ألا يمكنه الخروج مما وجب عليه . وإنما يجب في كثير من الأفعال أن يريد ما ؛ لأنها لا تقع على الوجه الذي يكون طاعة إلا بالإرادة ، وقد يقع منه ما ليس بإرادة ولا يريد ما أيضا من المسببات . وإن كان فيها مالا بد من أن يريد ما على جملة أو على تفصيل .

وقد بينا أنه ليس من شرط المكلف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كلف ، ولا أن يكون مشتها لكل ما كلف مجانبته ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

واعلم أن الذي حكمنا فيه أنه من شرط المكلف يجب أن يكون شائعا في جميعهم وفي جميع ما كلفوه . والذي بينا ثانيا أنه ليس من شروطه فمكمل . ولا يمنع أن يحصل من شروط المكلف في أمور مخصوصة كلفها مما لا يدخل فيها قدامناه . وأنت تجد ذلك مشروحا عند ذكر شروط الأفعال التي يتناولها التكليف ؛ لأنه بذلك الموضوع أخص .

الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف

فصل

في أنه تعالى يجب أن يكون عالما من حال المكلف بما قدّمناه ليحسن أن يكلفه

إنما قلنا ذلك لأنه - تعالى - لو لم يعلم أن المكلف متمكن بالعلوم والقدرة وغيرها - وقد ثبت أنه عالم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم - لكان عالما من حال المكلف أنه غير قادر ولا متمكن بسائر وجوه التمكين ، فكان يقيح التكليف ؛ كما يقيح من

الواحد منا أن يأمر الغير بما يعلمه غير مطبق له وممكن من إيجاده . وقد بينا صحة القول بقبح مالا يطاق ، فلا وجه لإعادته وذكره . وبيننا أن المعتبر في قبح ذلك أن يعلم أن الأمور يتمدّر عليه ذلك على الحدّ الذي أمر به ، وذلك يقتضى أن يعلم من حاله أنه ممكن بسائر وجوه التمكن ، وأن الموانع لا تحصل فيه ولا الإلجاء ؛ لأننا قد بينا أن أداء ما كلف على الوجه الذى كلف مع الإلجاء لا يصح ؛ لأنه لا فرق بين أن يقع الفعل منه ولا يمكن أن يستحقّ به ما هو الغرض في التكليف ، وبين أن يقع على خلاف الوجه الذى كلف ، أو من غير الجنس الذى كلف .

فإن قيل : أليس يحسن من الواحد منا أمر الغير بالفعل - وإن جوّز ألا يتمكّن منه - إذا أمره على شرط ، فهلاًّ حسن مثله من القديم - تعالى - ؟ قيل له : قد بينا أنه - سبحانه - إذا لم يوصف بأنه عالم من حال المكلف بأنه ممكن فلا بدّ من كونه / عالمياً ٢٣٧ من حاله بأنه غير ممكن ، وليس كذلك حالّ الواحد منا ؛ لأنه لا يجب أن يعلم كلّ معلوم ، فيحسن منه لفقد علمه أن يأمر الغير على شرط ، سيما وغرضه في الأكثر من الأمر منافعه ، لا لينال المأمور بالفعل الذى أمر به غرضاً . ولا فرق في هذا الوجه بين ما يأمر به ديناً أو دنياً ؛ لأنه إذا أمر بالمعروف فلا بدّ من أن يكون له فيه صلاح . وليس كذلك حاله - تعالى - ؛ لأنه يأمر غيره لمنافع تعود على ذلك الغير ، فلا بدّ من أن يعلم من حاله ما وصفناه . وأمّا إن سأل فقال : هلاًّ جاز أن يأمره - تعالى - بشرط ، وإن علم أحواله في المستقبل ، فقد أجبتنا عن ذلك وبيننا أن الشرط لا يصحّ مع العلم وأنه لا بدّ عند التفصيل من أن بشول إلى قبح الأمر فلا وجه لإعادته .

ويجب أن يُنظر فيما به يصير المكلف ممكناً من الأمور التي قدّمناها . فما كان منها مقدوراً للقديم - تعالى - فقط فيجب أن يفعله به في حال حاجته إليه ؛ كما يجب أن يعلم من حاله ما وصفناه . وما صحّ أن يكون من فعل المكلف ينقسم . ففيه مالا يحسن

أن يفعله - تعالى - ويجب أن يمكنه منه . ومنه ما يحسن منه - تعالى - أن يفعله ، وما هذا حاله فلا بد من أن يفعله به .

ولا يحسن أن يكلفه إلا أن يكون الغرض حصوله فقط ، فقد يجوز أن يكون من فعل أى فاعل كان ، ويحسن معه التكليف . وإن كان لا يجوز أن يكلفه إلا وله صفة زائدة على حصوله فقط . وشرح ذلك يذكر في كتاب اللطف .

/ فصل في أنه - تعالى - يجب أن يكون ممكناً للمكلف بنصب الأدلة

اعلم أن المكلف وإن كان لا يتمكن من فعل المعارف إلا بالأدلة ، فليس له بالأدلة صفة . فلذلك جعلنا ذلك من صفات المكلف ؛ لأنه يجب أن يفعله حتى يصح من المكلف أداء ما كلف مما لا يتم إلا به . والأدلة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولها من فعله - تعالى - وموضع ^(١) الجميع إليه . فلذلك أجبنا القول في أنه من صفات المكلف .

وإنما يجب أن ينصب الأدلة ؛ لأننا قد بينا أن من شرط المكلف أن يكون عالماً بصفة ما كلف ، وبما معه يمكنه أدائه من المعارف ، وبما معه يمكنه أن يعلم أنه قد أدى ما كلف . فإذا لم يصح ذلك أجمع إلا بالنظر في الأدلة فكما لا بد من أن يمكنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكنه بنصب الأدلة من الوصول ^(٢) إلى المعارف . ونبين فيما بعد أن النظر لا يوجب العلم ولا يكون صحيحاً إلا إذا كان نظراً في دليل يعلمه المكلف على الوجه الذى يدل . وذلك ببيان صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب أن ينصب - تعالى - الأدلة فيما يحتاج في معرفته إلى اكتساب العلوم ،

(١) كذا . والأنسب : مرجع .

(٢) في الأصل : الوصول .

فأما ما يعلمه المكلف باضطراب فتعريفه - تعالى - ذلك باضطراب أبلغ من تمكينه بنصب الأدلة ، فلذلك ^(١) لا يجب فيه نصب الأدلة . وإن كان الأكثر منه ممّا لا دليل عليه فالكلام فيه أصلاً لا يصح . وقد بينّا أن في الأمور التي يحتاج المكلف إليها ما المعتبر فيه حصوله من / أى جهة حصل ؛ كما أن المعتبر في قبج التكليف عند فقد ٢٣٨ شرائط التكليف فقدها من أى وجه حصل . ولذلك قام نصب الأدلة من فعل غير القديم في بعض المواضع مقام نصب الأدلة من فعله . وإذا صح أن العلم لا يصح أن يكتسب إلا بالنظر في الدلالة المعلومة فقد صار فقدها في أنه يوجب تعذر ذلك بمنزلة فقد الآلات . فلذلك وجب عليه - سبحانه - أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلف ؛ كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها .

واعلم أن الأدلة على ضربين . أحدهما يُجعل حصوله شرطاً في حسن التكليف . والآخر يقتضى التكليف وجوبه من غير أن يُجعل شرطاً . فالذى يجب كونه شرطاً هو ما يجب أن يتقدم حال التكليف ويرد التكليف عليه أو يجامعه . فأما ما يفعله حال ^(٢) التكليف فإن جعله شرطاً في حسن التكليف يقتضى أن يجعل الموجود في الحال شرطاً في المعدوم المقضى ، فيجب إذاً أن يقال : إنه - تعالى - بالتكليف قد التزم وجوب ذلك ؛ كما التزم وجوب الألفاظ والإبانة .

فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التعريض

للثواب بفعل ما كلف

قد بينّا من قبل أنه - تعالى - إذا ثبت كونه حكماً ، فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح ، وإذا لم يجر أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه

(١) في الأصل : « فكذلك » .

(٢) موضع هذه الكلمة يباين في الأصل .

يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف . ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل . فيجب أن يكون / الغرض وضوله بفعل ما كلف إلى ما يستحق به من الثواب . وقد ثبت أن الثواب لا يحسن إلا مستحقاً . فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يكلف الشاق لأجله . وهذه الجملة توجب أنه - تعالى - يجب أن يكون عالماً بأنه سيحصل للمكلف مامعه يتمكن من فعل ما كلف ، وأنه يعلم أنه سيحصل له إذا هو أدى ما كلف ما هو الغرض من الثواب . فلذلك جعلنا ذلك شرطاً في حسن التكليف .

فإن قيل : أفترضون : إن حصول الثواب لمن أدى ما كلف هو الشرط ، أو كونه - تعالى - عالماً بأنه سيفعل به المستحق ؟ قيل له : الذي نجعله شرطاً كونه تعالى عالماً بذلك ؛ لأننا قد بينا أن ما يترأخى وجوده عن حال التكليف لا يجوز أن يكون شرطاً فيه [و] الثواب فلا بد من تراخيه ، فلا بد إذاً أن يكون الشرط في ذلك ما يختص به المكلف ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لأحوال الفاعل تأثير فيما لم يحسن الفعل منه ؛ كما قد تؤثر في وقوع الفعل من قبله على بعض الأوصاف ، وكما قد تؤثر في استحقاقه الذم والمدح بالفعل . ولهذا صح أن يحكم بحسن الأثم متى إذا علمنا أن فيه نفعاً أو دفع مضرته ، وإن لم يحصل ذلك في الحال .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منا أن نأمر الغير بالفعل إلا مع العلم بأنه سيحصل له ما يستحق به ؛ على ما ذكرتموه في القديم - تعالى - ؛ لأن ماله يحسن التكليف لا يختلف فيه الشاهد والغائب ؛ قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى تساوت الأحوال والعِلل . فأما عند افتراقهما فذلك غير واجب . وقد بينا أن الواحد متى لا يأمر غيره لمثل الغرض الذي له يكلف القديم - سبحانه - فلا يجب ما ذكرته . وبيننا أنه إذا لم يصح أن يعلم المواقب كما يجب في القديم - تعالى - / أن يعلم كل معلوم ، لم يجب ذلك فيه . وكل هذا

يبيّن الفرق بين الأمرين . ولذلك قام الظنّ في الشاهد إذا كلّف الغير لحصول الأغراض مقام العلم . فإن قيل : يجب على هذا لو لم يحصل الثواب بأن لم يفعله القديم - تعالى - بالمستحقّ أن يحسن التكليف ؛ لأنكم لم تجعلوا وجه الحسّن حصول الثواب ؛ قيل له : إذا ثبت أنه يجب أن يكون عالماً بأنه سيثيبه فلا بدّ من أن يحصل معلومه على ماعله ، وبصير كأنّ وجوده شرط في حسنه .

فإن قال : إذا كان وجود الثواب كالتفصيل من كونه عالماً بأنه سيحصل أمكن أن يُسأل فيقال : فلو لم يفعله - تعالى - مع علمه بأنه يفعله كيف كان يكون ؛ كما يصح أن يقال : لو فعل - تعالى - القبيح مع العلم بأنه لا يفعله كيف كان يكون فما الجواب عن ذلك ؟ قيل له : إنا نقول : إنه - تعالى - لو لم يفعله كان لا يخرج التكليف من أن يكون حسناً لحصول وجه حسنه . وإنما كان بصير - تعالى - غير فاعل لما وجب عليه ؛ لأنه بالتكليف لا بدّ من أن يلتزم فعل ذلك ، فإذا لم يفعله كان مخالفاً بالواجب واستحقّ الذمّ لأجل ذلك . وهذه طريقتنا في كل أمر يقتضى التكليف وجوب فعله . ولهذا قلنا من خالفنا في استحقاق الذمّ : إنه يلزم على قولكم في القديم - تعالى - لو لم يفعل الثواب وقد وقع التكليف على الوجه الذى يحسن ألا يستحقّ الذمّ وأن يكون الثواب كالتفضّل ، ولو كان كذلك لعاد الأمر في التكليف إلى أن^(١) يكون حسناً من حيث كان لا يقتضى وجوب فعل الثواب ومفارقته لتفضّل . وكما يجب لهذه الجملة أن يكون - تعالى - عالماً بأنه سيثيب من أطاعه / فكذلك يجب أن يكون عالماً بأن الثواب نفسه مستحقّ ؟ ويكون عالماً بأنه يجعل المكلف بالصفة التى معها يصحّ توفير الثواب عليه . فلذلك قلنا : إنه - تعالى - قد ألزم بالتكليف الإعادة ؛ لأن معها يصحّ توفير المستحقّ وسببين . من بعد الكلام في ذلك .

(١) كذا والطاهر : « ألا » .

فصل في أنه ليس من شرط التعريض للشواب إرادة الشواب

زعم قوم أنه - تعالى - لا يصح أن يكون معرضاً بالتكليف المنافع إلا وهو مرید للشواب في حال التكليف . وكذلك لا يكون معرضاً للآلام بالعروض إلا وهو يريد فعله في تلك الحال . وجوزوا على هذا القول أن يقدم - تعالى - إرادته على المرادات . وقالوا : متى كان التكليف لا يصير تعريضاً إلا بها خرجت من أن تكون عَزَمًا ، وجرت مجرى الإخبار ، وحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عَبَثًا ، ففارقت سائر مالا نجوزه عليه من الإرادات . قالوا : وإذا صح أن يريد - تعالى - أن يفعل المكلفُ الطاعة ولا يكون معرضاً ، وصح أن يريد أن يفعلها ويكون معرضاً فلا بد من إرادة ثانية يقع بها هذا الفعل تعريضاً ؛ كما يحتاج الخبر إلى إرادة سوى إرادة إحداثه ؛ ليصير بها خبراً . وكذلك الأمر وغيرهما . وقالوا : لولا أن الأمر كما قلناه لم يجب أن يكون - تعالى - مریداً للثواب بالوعد وللعقاب بالوعيد ، فإذا وجب ذلك صح أنه إنما يتم ذلك على قولنا .

واعلم أن المعرض قد يكون معرضاً غيره للأمر وإن لم يكن مریداً له في الحال . وإنما يجب أن يكون / مریداً للأمر الذي يتوصل به إليه على الوجه الذي يصح التوصل به إليه ، وليسكي يتوصل به إليه . يبين ذلك أن الواحد منا قد يعرض غيره للمنازل وإن لم يكن مریداً لها في الحال إذا أراد ما ذكرناه . فإن قيل : إنما يصح ذلك في الشاهد ؛ لأن تلك الأمور لا تكون مستحقة بما يعرضه به إليها . فأما لو كانت مستحقة عليه لوجب فيه ما قلناه في القديم ؛ قيل له : قد تكون تلك المنة مستحقة عليه وواقعة به ، ولا يجب مع ذلك أن يكون مریداً لها ، بل ربما لم يخطر له بالبال تفصيلها ، ولا يخرج من كونه معرضاً لها . يبين ما قدمناه أن التكليف لا يصير على بعض الوجوه بالشواب ولا له به

تعلق ، فلا يجب أن يكون تعريضا إلا بأن يكون الثواب مرادا . وإنما أوجبنا في الأمر
 ألا يكون أمرا إلا وللمأمور مراد لتعلق الأمر به ؛ ألا ترى أن الخير لما صح كونه خيرا
 وإن لم يوجد الخير البتة لم يجب ألا يكون خيرا إلا بإرادة إيجابه ، وليس كذلك الأمر
 لأنه متناول لإحداث الفعل فلا بد من إرادة إحداثه معه . وقد علمنا أن الإرادة نفسها في
 التكليف إنما تتعلق بالفعل الذي يفعله المكلف دون غيره ، فيجب أن تكون إرادة له
 على الوجه الذي يستحق الثواب به .

فإن قال : إذا كان الثواب مستحقا بالفعل الذي يتعلق التكليف به صار التكليف
 كأنه متعلق به ، فلذلك وجب أن يراد ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يكون الأمر منا مريدا
 لما يستحق بالمأمور به من حيث كان مستحقا على ما للأمر به تعلق . وبطلان ذلك يقضى
 بالفساد / على ما أوردته .

فإذا صح بما بيناه أنه لا يجب أن يريد - تعالى - الثواب في حال التكليف ليصير به
 تعريضا ، فيجب أن تقبح هذه الإرادة لو وقعت منه - تعالى - ؛ لأنها عبث لا فائدة فيها
 على ما نقوله في العدم . وتما يبين ما تقدم أنه لو وجب أن يريد - تعالى - فعل الثواب
 ليصير التكليف به تعريضا لم يكن بأن يريد فعله لمن المعلوم أنه يكفر بأولى من أن يريد
 ذلك لمن المعلوم أنه يؤمن ؛ لأنهما يتفقان في أنه - تعالى - كلفهما على وجه التعريض ،
 فكان يجب أن يكون ما يريده عند تكليفهما يتفق ولا يختلف ، إما على شرط أو على غير
 وجه الشرط . وفساد ذلك يبطل ما قالوه .

وبعد ، فلو لم يكن التكليف تعريضا إلا بأن يريد - تعالى - الثواب ، وقد علمنا أنه
 ليس بأن يريد بعض ما يستحق به من الثواب بأولى من أن يريد غيره فكان يجب أن
 يكون مريدا لما لانهاية له من الثواب بإرادات لانهاية لها ، وهذا محال . وليس لهم أن
 يقولوا : متى أراده على الجملة حصل به تعريضا ؛ لأنه لو كان لا يكون تعريضا إلا بأن

يريد له لكان مقتضى لذلك فيه هو كونه مستحقاً به ، والاستحقاق يرجع إلى التفصيل
إلى الجملة . فالقديم - تعالى - عالم بالتفصيل ، وذلك يوجب عليهم ما قدمناه .

وبعد ، فإذا صحَّ من الواحد منا أن يأمر غيره بالمعروف وإن لم يرد في الحال ما يستحقه
من المدح والثواب فهلاًَّ صحَّ منه - تعالى - أن يريد من المكلف هذه الأفعال وإن لم
يُردَّ الثواب . فإن قال : إنما فارق حاله - تعالى - حال الشاهد لأنه - تعالى - معرض
والأمر بالمعروف ليس كذلك / فكما يجب افتراقهما في ذلك فكذلك فيما قلناه ؛ قيل له :
إن أمره - تعالى - وإرادته إنما وُصفاً بذلك لأنه - تعالى - مع كونه يريد ما منه الفعل قد
جمعه بالصفات التي يمكنه معها التوصلُ بالفعل إلى الثواب المطلوب فصار معرضاً لذلك ،
وليس كذلك حال الأمر بالمعروف . واووجب ألا يكون تعالى معرضاً إلا مع إرادة
الثواب لم يكن هناك علة سوى كون الثواب مستحقاً بما أراده منه ، وذلك قائم في الأمر
بالمعروف ، فلذلك لزمهم ما قلناه ، ولم يرجع علينا في التعريض . فإذا صحَّ بهذه الجملة أن
التكليف يكون تعريضاً للثواب وإن لم يُردَّه - تعالى - فقد سقط ما حكيناه عنهم في أول
الفصل ؛ لأنهم بنوه على هذا الوجه .

فأمّا الوعد فلا يتصل بذلك لأن الوعد هو خبر عن أنه سيفعل بهم الثواب المستحق ،
ولا شك أن الخبر لا يجب أن يكون مریداً لما أخبر عنه ؛ لأنه قد يُخبر عما يستحيل أن
يريد . فتي أورد هذه الزيادة في هذه المسألة فقد جمع جهلاً إلى جهل . ولو كان التكليف
لا يحصل تعريضاً إلا بهذه الإرادة لوجب إخراجها من باب العزم ، على ما قاله القوم ،
ولحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثاً ، ولم نقل : بأن العزم لا يجوز على الله
- تعالى - لأنها إرادة متقدمة فقط . وإنما حكمنا بقبوحه لأنه لا معنى فيه ، فلو حصل في
بعضه معنى تخرج من كونه عبثاً ولحسن ، لكننا قد بينّا فيها ما يقتضى أن تكون لاحقة
بباب العزم ؛ من حيث لم يصح ما زعموه من أن التكليف لا يكون تعريضاً إلا بها .

ولهذه الجملة قلنا : / إنه - تعالى - قد يكون معرّضا بالتكليف للنازل السّنية وإن لم يُرد في الحال إحداث القُدّر والعلوم وسائر مالا يتمكّن المكلف إلّا معه . ولو كان الأمر كما قالوه في إرادة الثواب لوجب مثله في إرادة وجوه التمكّين بأسرها ؛ وكل ذلك بيّن .

والقول في العِوض كالتقول في الثواب ؛ لأنه مستحقّ بالألام ، كما أن الثواب مستحقّ بالطاعات . فلا يجب أن يكون القديم - سبحانه - مريدا له عند فعله للألم ؛ لمثل ما قدمناه .

فإن قيل : فعلى أى وجه يجب أن يريد الألم ليكون حسنا ؟ قيل له : قد ثبت أنه قد يكون مفعولا على وجوه : منها على جهة العقاب ومنها على جهة الظلم . ومنها المنافع . وينقسم ذلك . فخلّ في هذا الوجه محلّ لفظ الخبر الذى يجوز أن يكون خبرا عن أشياء ، فكذا أن الخبر يجب أن يريد الخبر على بعض الوجوه دون الخبر عنه ، فكذلك فاعل الألم يجب أن يريد على وجه التمييز دون سائر الوجوه .

فصل في الصفات التى لا اختصاصه - تعالى - بها يحسن منه

أن يكلف دون غيره

اعلم أنه - تعالى - لما اختصّ بكونه قادرا على خالق الإنسان وخلق ما يصير به حيا قادرا متمكنا من فعل ما كلف ، واختصّ مع ذلك بأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كلف بما يستحقّه ، حسن منه لأجل ذلك أن يكلفه . وهذه الصفة يختصّ بها القديم - تعالى - دون غيره ؛ لأن غيره لا يصحّ منه التمكين ولا التعريف ولا المجازاة على الحلة الذى يستحقّ بالتكليف . فلذلك صار / - سبحانه - مختصا بأن له أن يكلف دون غيره . ولو صحّ في غيره أن يختصّ بهذه الأوصاف لحسن منه أن يكلف ؛ ألا ترى

أنه لما صحَّ في الواحد منّا ماله يحسن الأمر حسن ذلك منه ؛ كما حسن ذلك من القديم - تعالى - . وكذلك القول في سائر الأفعال : أن وجه الحسن إذا صحَّ في الكل وجب حسنه من الجميع على واحد^(١) .

ومما يختص به - تعالى - في هذا الباب أنه العالم من حال الأفعال بما يحسن معه أن يتناوله التكليف ؛ لأن كون الأفعال مصلحة لا يعلمها إلا العالم لنفسه دون غيره . فكما أنه المختص - تعالى - بصحة خلق مامعه يصح التكليف ، فكذلك هو المختص بالعلم بما معه يحسن التكليف من أحوال الأفعال .

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يكلف الوالد ولده الأمور لعظم إنعامه عليه ؟ أو لستم تجوزون حسن ذلك في الشاهد ؛ لأنه يلزم الولد ما يكلفه والده ؛ كما يلزم طاعة القديم - تعالى - فيما كلف ، فكيف حكمتم بأنه - تعالى - هو المختص بذلك دون غيره ؟

قيل له : إن الوالد وإن كان منعماً على ولده فليس يحسن منه أن يكلفه ، وإنما يجب عليه^(٢) أن يفعل ما يكون برّاً به لأعلى جهة التكليف من جهته ، لكن لأنه تقرّر في عقله حسن ذلك ووجوبه في بعض الأحوال ، فصار هذا التكليف راجعاً إلى الله - تعالى - دون غيره ، وبصير أمر والده كالشرط في لزوم الفعل وحسنه ؛ كما أن خير الخبير في أن في الطريق سبعا هو شرط في لزوم تجنبه ، وإن كان جميع ذلك يُعلم في الجملة من جهة العقل . ولهذا الجملة قلنا : إن القديم - تعالى - هو المختص بصفات يحسن لكونه عليها أن / يؤلم البالغ على جهة التعويض والمصلحة . وأنت تجد ذلك مشروحاً في باب العوض . وليس لأحد أن يقول : أليس القديم - تعالى - قد يجب عليه الواجب من غير تكليف مكلف ، فهلاً قلتم مثله في الواحد منّا . وذلك لأنه - تعالى - لا يحصل على

(١) كذا . وتأن الأصل : « على إسق واحد » . (٢) أي على الولد .

الصفة التي يجب لأجلها عليه الواجب من قِبَل غيره البتة ، ولا يجوز أن يكون مكلفاً لنفسه ، ولأن الأفعال لا تُشَقُّ عليه أصلاً . وليس كذلك حال الواحد منا ؛ لأنه ممن يحصل على الصفات التي معها تلحقه الكلفة ويلزمه الواجب من جهة القديم - تعالى - فصَحَّ أن يكون - تعالى - مكلفاً له من حيث جعله كذلك ، وحسن أن يكلفه لكونه قادراً على مامعه يحسن ذلك : من المجازاة وغيرها . ولما نجعل العلة التي لها يحسن منه - تعالى - أن يكفِّرَ هي النعم ، وإنما نجعل النعم علة في حسن عبادته وشكره ، على ما سنبينه من بعد ؛ لأن العبادة تعظيم فلا بد من أن تجرى تجرى الشكر في كونها مستحقة بالنعم والتكليف . وإنما حسن لما للمكلف فيه من المنفعة ، فيجب أن تكون العلة فيه ما ذكرناه .

فصل في أنه - تعالى - المختص باستحقاق العبادة وما يتصل بذلك

اعلم أن في جملة ما يكلفه - تعالى - من الأفعال ما لا يحسن إلّا إذا وقع على وجه العبادة . فذلك بيناً ماله يستحق العبادة ويحسن منا أن نعبده .

قد ثبت أن العبادة ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه . فيجب إلّا تحسن إلّا مستحقة بفعل ؛ كما أن الشكر / لا يحسن إلّا مستحقاً بفعل . وقد علمنا أنه - تعالى - يستحق ذلك علينا للإنعام العظيم . فيجب أن يكون علة استحقاقه ذلك دون غيره . فإن قيل : أليس قد شارك القديم - سبحانه - غيره في كونه منعماً ، فهلاً استحقَّ العبادة بذلك ؟ قيل له : إنه لا يستحق بالإنعام فقط ، وإنما يستحق بإنعام مخصوص لا يصح إلّا فيه - تعالى - وهو لأن^(١) نعمه مستقلة بنفسها ، وهي أصول النعم مع عظمها ؛ لأن نِعَمَ غيره لا تكون نِعماً إلّا بنعمته - تعالى - من جهات ، فلما

(١) كذا . والأاسب : أن .

اختصَّ نِعْمَةً بهذه الخلال اختصَّ باستحقاق العبادة دون غيره ؛ لأن العبادة إذا تَصُمَّنَتْ التناهى فى التعظيم والتذلل والخضوع وجب كونها تابعة للإنعام الذى لا مزيد عليه فى بابهِ .

فإن قيل : أليس قد ثبت أن ما يُستحقُّ بالأفعال يَتَزَايِدُ ، فقد يستحقُّ بيسير الفعل اليسيرُ منه كالسُّدْحِ والذَّمِّ والشُّكْرِ وغيره ، فمَلَّا استحقَّ سائرُ المُنْعَمِينَ قَدْرًا من العبادة لمكان بعضهم ، وأن يكون المزية له تعالى أنه يستحقُّ العظمى من العبادة لعظم نِعْمته ؟

قيل له : إن العبادة لا تنقسم ولا تتجزأ من جهة العقل ، وإنما تعظم بالقصد الذى تقتضى فيه المبالغة فى الخضوع والتذلل للمعبود . ولذلك تتساوى عبادة الضعيف وعبادة القوى . فإذا قُبِحَ أن يُقصد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلَّا له تعالى وجب كونه مختصًا باستحقاق العبادة دون غيره . وفارق حالها حال سائر الأمور المستحقَّة بالأفعال . فكان العبادة متى قُصِدَ بها ما ذكرناه كانت عبادة ، ولم تحسن إلَّا له تعالى . ومتى لم يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلاً . فالسائل بما سأل عنه كأنه طالبنا بأن يحسن منا أن يفعل بعضنا / ببعض (ما ليس ^(١) بعبادة) وذلك صحيح عندنا ، أو أن يحسن أن يفعل بعضنا ببعض مثل ما يجب للقديم من العبادة ، وقد أقرَّ بقبح ذلك .

فإن قيل : ألسنم تقولون فى القديم تعالى : إنه إله فيما لم يزل ^(٢) ، وقلتم فى حقيقة الإله : إنه المستحقُّ للعبادة ، وهو فيما لم يزل لم يفعل النعم ، وذلك يُبطل القول بأن العبادة تستحقُّ بالنعم قيل له : إن الإله هو الذى تحقق له العبادة وتايق به . ومعنى هذا الكلام أنه القادر على أن يفعل من الإنعام ما يستحقُّ به ذلك . فلما اختصَّ بذلك دون غيره اختصَّ بكونه إلهاً . وليس يستحقُّ العبادة من حيث كان قادراً على فعل

(١) هذه العبارة كذبت فى الأصل قبل (أن يفعل بعضنا ببعض) .

(٢) أى فى الأزل .

ما يستوجبها ، وإنما يستحقها من حيث فعل ذلك . ولذلك نصفه - تعالى - بأنه إله الجباد ولا يستحق العباداة على الجباد ؛ لأنه وإن كان قادرا على أن يفعل به ما يستحق معه العباداة فهو غير فاعل به ذلك .

فإن قيل : أليس قد أمر الله الملائكة بالعبادة لآدم والسجود له ، وذلك يُبطل قولكم : إنه - تعالى - المختص بذلك ؟ قيل له : إنه - تعالى - لم يأمر بأن يعظم بالسجود آدم ، وإنما أمر أن يعظم هو تعالى بذلك ، وإن كان السجود نحو آدم ولمكان بنوته يتضمن تعظيمه صلى الله عليه وسلم . فخرى ذلك تجرى أن نطيع الرسول عليه السلام ؛ بالصلاة وإن كنا نفعلها عبادة لله سبحانه . فمن حيث كنا نطيعه صلى الله عليه بها يتضمن تعظيمه ، وإن كانت لا تحصل عبادة إلا لله تعالى دون غيره . وقد أجيب عن ذلك بأنه عليه السلام كان كالقابلة في السجود . فكما أن صلاتنا لا تكون عبادة للبيت وإن كنا نصلي إليه فكذلك لا يكون السجود عبادة لآدم . وهذا وإن أمكن أن يقال على جهة التقريب فهو مخالف للسجود نحو آدم ؛ لما في ذلك / من تعظيمه على بعض الوجوه . وليس كذلك حال السجود نحو القبلة . فهما من هذا الوجه مختلفان وإن اتفقا ، من حيث لم يكن عبادة لواحد منهما وكانت العبادة له تعالى . والعبادة إذا كانت تتضمن الخضوع والتذلل على طريق التعظيم للمعبود فلا بد من أن تستند إلى عـلم بحال المعبود وأنه مختص بما معه يستحق ذلك ، وذلك لا يصح في الجمادات . وقد يصح أن نعتمد في الحى بعض هذه الصفات . فالواجب إذاً أن نعول في الجواب على ما ذكرناه . فأما عبادة العرب للأصنام فذلك غير طاعن فيما ذكرناه ؛ لأننا لم نقل إن العبادة لمن لا يستحقها غير مقدورة ، وإنما قلنا : إنه لا يستحقها إلا القديم تعالى ؛ كما أن الشكر لا يستحقه إلا اللزيم ، وإن صح من جهة القدرة أن يفعل بغيره . ولا شبهة في أنه لم يكن من الأصنام نعمة على من عبدها ، فضلا عن أن يكون منها من الإناعام ما يستوجب

به العبادة ، فلا وجه للإكثار في ذلك .

وأما الشكر فهو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم . فذلك يستحقه كل منعم بقدر نعمته ، ويصح فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترف به ؛ كما أن الذم يختلف بحسب اختلاف المذموم عليه من الأفعال ، فذلك جاز أن يستحق غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من المنعم إحباط بإساءة توفى على نعمه لأنه متى كان حاله ذلك لم يستحق الشكر ، ولذلك قلنا : إن الحجة لا يمكنها أن تقول بوجوب شكر الله تعالى على الكافر ، مع قولها : إنه خلقه لهم . وإن كنا قد أئزمنهم من قبل أنه لا يمكنهم القول بوجوب الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضا . فأمّا ما / تعبد الله به شرعا من عبادة الله تعالى بأفعال مخصوصة فقير بممتنع أن يحسن منا أن نفعل ما هو من جنسها على بعض الوجوه بغيره سبحانه . وإنما يقبح أن يخضع لغيره ويتذلل له على جهة المباغة في التعظيم ؛ لاختصاص القديم - تعالى - باستحقاق ذلك . ويجب في كثير منه أن يكون الأمر فيه موقوفا على الدلالة ، وإن كان ما يبلغ منه في كونه علامة للتعظيم نهاية ما يمكن ، يجب أن يكون القديم - جل وعز - مختصا به دون غيره . فإن قيل : فيجب لو فعل القديم تعالى ما يحيط به نعيمه ألا يستحق الشكر والعبادة ؛ قيل له : كذلك نقول ، وإن تعالى عن فعل ذلك . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - لو عذب من لا يستحق العذاب لم يستحق منه العبادة إذا بلغ الحد الذي يحيط نعيمه .

فصل في أنه - تعالى - يجب كونه قادرا على المجازاة عالمًا بكيفيتها

قد بينّا من قبل أن التعريض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسن إلا مع صحّة كونه فاعلا للثواب ^(١) وموقرا على مستحقّه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى

(١) كان الأصل : موقرا له .

موصوف بالقدرة على الأجناس التي نصير اللثاب مثابا بها ، وأنه تعالى عالم لنفسه ، فهو عالم بكيفية ما يستحقه المكلف إذا أدى ما كُلف ، وأنه غنى لا يجوز ألا يفعل ماوجب عليه ؛ كما لا يجوز أن يفعل القبيح . وإذا ثبت اختصاصه بذلك حسن منه أن يكلف على جهة التعريض للشواب . والواحد منا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه ، فلذلك لا يحسن منه أن يكلف ، وإن كنا قد ذكرنا في / مباحنة حال الواحد منا للقديم ٤٥ - جل وعز - وجوها لا طائل في إعادتها . وسنُشبع القول في هذا الوجه في باب العِوض إن شاء الله .

فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه

قد بينا أنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف من المعلوم أنه يكفر وبعض ويموت على ذلك . فلا يجوز أن يجعل من صفات المكلف أن يكون عالما بأن المكلف سيطيع لا محالة وينال المنزلة التي عرّض لها .

وإذا صحّ ذلك ثبت أيضا أنه ليس من صفات المكلف ألا يكون عالما بأن المكلف يعصى وأنه يستحق العقاب . وقد دللنا على كلا الوجهين بما لا طائل في إعادته . وإذا ثبت في التكليف - على ما نقوله - أنه تفضل لم يصح أن يجعل من صفات المكلف أن يعلم أنه مؤدى^(١) بالتكليف ماوجب عليه من حيث كان صلاحا للمكلف أو أصلح له ؛ على مايقوله من خالف في ذلك ، وبظن أنه تعالى لو لم يكلف لاستحقّ الذم أو لحقه نقص في الحكمة .

وليس من صفات المكلف أن يكون فاعلا لكل ماينبأ أنه لا مدخل له في حسن التكليف ، ولا أن يكون قادرا على ما لا تعلق له بذلك . وهذه الجملة تغني المتأمل عن تفصيل كثير .

(١) كذا . والأظهر : يؤدى .

وقد بينّا أنه ليس من شرطه أن يكون مريداً للنواب والجزاء إلا في حال فعله لها . وإنا يجب أن يكون عالمياً بذلك وبأنه سيؤقره على مستحقّه . وقد سبق تفصيل ذلك : وليس من صفات / المكلف أن يكون مريداً لفعل ما كلف حالاً بعد حال ؛ لأنه متى أرادّه أولاً أغنى عن تكرير الإرادة قبل وجود الفعل . وقد بينّا تأويل قوله تعالى : وما تشاءون^(١) إلا أن يشاء الله رب العالمين ، وأنه لا يدلّ على أنه تعالى يشاء فعل المكلف في كل حال شاء العبد .

وقد بينّا أن من المتكلمين من زعم أن من شرط حسن التكليف منه تعالى أن يكون أمراً بالشيء قبل حاله بوقت أو أوقات يمكنه معها الفعل ، وأنه لا بدّ من أن يجعله في حال التكليف بالصفة التي معها يصح أن يؤدّى ما كلف ثانياً . وليس الأمر كما قدّر لأنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف الجاهل بالنبوّات أن بفعل في المستقبل الصلاة ، وإن كان المعلوم أنه لا يعرف النبوّات ويضيع لذلك العلم بالشرائع والصلوات . وقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن المتكلمين من العلم يجري مجرى العلم في حسن التكليف . ولذلك يستحقّ الخارجيّ الذمّ على قتل الخليفة ، والبرهيّ الذمّ على الإخلال بالشرائع ، وإن لم يمكننا - وهما على تلك الحال - من أداء ذلك ؛ لأنه قد كان يمكنهما أن يتوصلا إلى ذلك بأمر يمكنهم إحداثها ، فلما أخلّوا بها أتوا من قبل أنفسهم في فقد التمكن من هذه الأمور ، فاستحقّوا الذمّ . ولذلك صار الخلّ بالمعارف مستحقّاً للذمّ ؛ لأنه لم بفعل سائر الواجبات في هذه الأوقات التي لو لم يضيع المعارف من قبل لأمكنه أن يعلمها ويؤدّيها على الوجه الذي كلف .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا ينظر في معرفة الله فلا يمكنه لذلك أن يؤدّى الشرعيات في الحال العاشر ، فيجب ألا يحسن أن يأمره

(١) الآية ٢٩ سورة التكاوير .

بذلك / وإن أتى فيه من قبله ؛ (كما لا يحسن أن يأمره بذلك وإن أتى فيه من قبله ^(١)) كما لا يحسن أن يأمر - تعالى - بالقيام من يقطع رجل نفسه وإن أتى فيه من قبله . وذلك لأن القطع متى حصل لم يكن له سبيل إلى أن يصير نفسه ممن يمكنه القيام ، فخل ذلك محل المنع الوارد عليه ، والعجز وسائر ما يزيل التكليف . وليس كذلك إخلاله بالنظر ؛ لأنه من أخل بذلك لا يخرج من أن يمكنه أن يتطرق إلى أداء ما كلف ، وأنه قد كان له سبيل إلى ذلك وهذا حاله . فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولو كان حصول مامعه لا يمكن الفعل يؤثر في وجوبه وإن تمكن من تحصيل مامعه يصح الفعل لوجب إذا أفنى - تعالى - المكلف أو أمانته ألا يكون الثواب عليه واجبا ؛ لأن - والحال هذه - لا يصح أن يفعل الثواب فلما بطل ذلك عند الكل ؛ من حيث يصح منه - جل وعز - أن يعيد المستحق للثواب وبثيئه ، فكذلك يجب ألا تخرج الشرائع من أن تكون واجبة على البرهمن ، وأن يحسن منه - تعالى - إيجابها عليه وحاله هذه ؛ من حيث يمكنه أن يفعل من المقدمات ما يصح معه الفعل .

وليس لأحد أن يقول : لو كان الفعل واجبا عليه في وقته هذا لوجب لزوم مالا يمكنه أدائه ؛ لأن أداء ذلك الفعل مع فقد المقدمة يتعذر . وإن قلتم : إنه ليس بواجب لزوم ألا يستحق الذم بألا بفعله ، وهذا يؤدي إلى ألا يستحق البرهمن بألا بفعل الصلوات الذم .

وذلك لأن الفعل قد يكون واجبا على القادر على ضرب من الترتيب ، فلا يصح أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب ؛ ألا ترى أن الإصابة التي من حتمها ^{٤٧} ألا تقع إلا في العاشر تكون واجبة عليه ، بأن بفعل سببا فتحصل في العاشر ، وإن كان لا يقال : إنها واجبة وقد فات السبب ، وإنما يراد بذلك أنه لا يجب عليه أن يبتدئ

(١) الظاهر أن ما بين القوسين زيادة من الناسخ .

بما يؤدى إلى الإصابة في العاشر ؛ لأن ذلك متعذر ، ولا يحل ذلك بوجوبها على الترتيب الأول ، فكذلك القول في الصلوات : أنها واجبة على البرهمن على ترتيب المعارف ، وإن كان لا يوصف بأنها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب . فأما الذم فيجب أن يستحقه لأنه لم يفعل هذا الواجب في الوقت الذى لو تعمّد لأدائه فيها بفعل المقدمات كان يمكنه ذلك ، فلما أتى من قبل نفسه بأن لم يفعل ذلك استحقّ الذم لا محالة . وهذا كما نقوله في المسبب الذى يوجد عقيب السبب : أنه وإن فات فعله ولما يقدّم^(١) السبب فلن يخرج من وجب عليه من أن يكون مستحقاً للذم ، فكذلك القول فيما قدمناه .

ويجب على هذه الطريقة متى أخلّ المكلف بالنظر في حدوث الأجسام أن يكون مُضيماً لمعرفة الرسول في الوقت الذى لو قدّم فعل النظر لكان يتمكن من فعل المعرفة . ولذلك يجب عليه النظر على الترتيب حالا بعد حال .

لكن هذه الواجبات تنقسم إلى ضربين . أحدهما متى فات أدائه في وقته لم يجب فيه الاستئناف باستئناف المقدمة ، وهذا إنما يصح فيما يختصّ كونه مصلحة في حال دون حال . ومنها ما إذا فات فلا بد من استئنافه باستئناف مقدماته ؛ لأن ماله يجب ألا يختلف حاله بالأوقات . ولذلك قلنا : إن من لم يفعل مقدمات صلاة / الجمعة حتى فاتته لم يجب فيها الاستئناف ، ومتى لم يفعل مقدمات لمعرفة النبوات وجب فيها الاستئناف ، لكنه قد علم أن ما يفعله ثانيا من الواجب أو يلزمه أن يفعله غير مافاته أولاً وضيّعه ، فلا يكون مستدرِكاً بالثاني ماضيّه أولاً . ولذلك قلنا : إنه يلزمه التوبة من الأول وإن فعل الثانى ، ولو كان قد فعل الأوّل لم يلزمه التوبة على وجه .

وقد دلّ شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - على ما ذكرناه بأنه لو لم يجب على المكلف

(١) في الأصل : « قدم » .

الفعلُ إِلَّا إذا تَمَكَّنَ من إيجاده وحصل على الصفة التي يمكنه معها إيجاده لوجب في الكافر إذا فعل مع الكفر الزنى والشرب للخمر وأخلَّ بالصلوات والصيام والعبادات أن يكون عقابه مثل عقاب مَنْ فعل الكفر ولم يُقدِّم على سائر القبائح . وفي علمنا بالتفرقة بينهما وتفاوت حالهما في مقدار الدَّم والعقاب دلالةٌ على أن الكافر قد كُلف الامتناع من الزنى وإن لم يتمكَّن من معرفة قبجه في الثاني ، أما كان له طريق إلى أن يتوصل حالا بعد حال إلى أن يعرف ذلك فيجتنبه . وقوله - تعالى - (والذين ^(١) لا يدعون مع الله إلها آخر) الآية ، يدلُّ على ما قاله ؛ لأنه - جَلَّ وعزَّ - بين أن العذاب يتضاعف عليه من حيث فعل الزنى مع الكفر وببين صحة ذلك أن الكافر يُحدِّث على ما يقع منه من الزنى والسَّرَق لا على جهة المحنة ؛ لأن المحنة في باب الحدود إنما تكون مع التوبة والإفلاع ، فلو لا قبح ذلك منه لم يكن يستحقَّ الحدَّ عليه .

٢٤٨ فأما التعلُّق بأن الكافر إذا دخل في الإسلام لا يلزمه قضاء الصلوات ، / وأن ذلك يدلُّ على أنها لم تكن واجبة عليه فبعيد ؛ لأن القضاء فرض ثانٍ ، ولذلك قد ثبت وإن لم يكن المقضى ثابتاً ، وقد سقط وقد كان ذلك ثابتاً ؛ ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم ولم يكن الصوم في الأصل واجباً عليها ، وقد يسقط قضاء صلاة الجمعة وإن كان واجباً في الأصل . وقد ثبت بالدليل أن أفعال العباد لا تتقدم ولا تتأخر ، فلا يصحَّ أن يقال : إن مالزمهم في وقت هو بعينه اللازم لهم في وقت آخر ، فإذا لا بدَّ من كونه غير الأول . وإذا كان غير الاله لم يمنع أن يختلف شروطهما وأحكامهما . وإنما لم يصحَّ ذلك في الفعلين المتلين في حال واحدة ؛ لأن الوجه الذي يقتضي كون أحدهما صلاحاً وهو بصفة مخصوصة يقتضي كون الآخر بمنزلة في سائر أحكامه . فلهذا منعنا أن يتعبد - تعالى - في الفعلين المتلين في حالة واحدة بعبادتين مختلفتين ،

(١) الآية ٦٨ سورة الفرقان .

حتى يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر ويوجب أحدهما ويُبَيِّح الآخر .
ومما يبين ماقدّمناه أنه - تعالى - إذا كُلف فلا بدّ من أن يتضمّن تكليفه وجوب التمسكين والإفطار والاطف ، ثم وجوب الإثابة حالا بعد حال إلى مالا نهاية له ؛ لأن الدلالة قد دلّت على دوام الثواب . وإذا صحّ فيه - تعالى - ذلك لما كان ذلك الواجب يصحّ إيجاداه فيجب أن يصحّ مثله في الواحد منا إذا صحّ أن يصير بحيث يمكنه أداء ذلك الفعل من قبله أو قبل غيره .

وليس من صفة المكلف أن يُعلم المكلف الأفعال وصفتها ؛ على ما يقوله من خالفنا في المعرفة . وذلك لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان يصحّ أن يفعل المعارف كسائر الأفعال ، فيجب كما يصحّ أن / يكلفه الأفعال ألاّ يتنعم أن يكلفه العلوم . وأنت تجد ذلك مشروحا من بعد إن شاء الله .

وليس من صفة المكلف أن يريد من المكلف إيجاد الفعل على كل حال ؛ لأننا قد بينّا أن إيجاد الفعل على جهة الإلزام يُخرج التكليف من أن يكون تعريضا ، إلى باب الإلزام ، ويخرجه من أن يصحّ التطرّف به إلى نيل الثواب . وفي ذلك إبطال البُنية بالتكليف وقد بينّا من قبل القول في ذلك ، ودلّلنا على أنه - تعالى - لو شاء من المكلف الإيمان على كل حال لوقع منه ولم ينتفع به ، على ما قال - تعالى - : (فلم يك^(١) ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) .

الكلام في بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه

اعلم أن التكليف منه - تعالى - كما لا يحسن إلّا بعد شروط تختصّه وتختصّ المكلف ، فكذلك يقتضى وجوب أمور عليه - تعالى - لولا التكليف لما وجب

(١) الآية ٨٥ - سورة طه .

ليصير بالتكليف ملزماً له . وذلك غير ممتنع ؛ لأنه قد يجب الفعل لمكان فعل تقدمه ؛
 ألا ترى أن الواحد منا قد يجب عليه إذا ألزم غيره الشاقَّ العوضُ ، وإذا عقد مع غيره
 عقد معاوضة البدل . ولم يكن لأحد أن يقول : إذا كان الأمر غير واجب لولا تقدم
 ما يقدم فهلاً قلتم : إنه غير واجب مع المقدمة ، فكذلك القول في التكليف .

فإن قيل : ألسن تقولون : إن الوعد من الواحد منا بالشيء لا يقتضى / وجوبه ٢٤٩
 علينا ولا على القديم - جل وعز - فهلاً قلتم : إن التكليف لا يكون سبباً لوجوب الألف
 وغيره ؛ قيل له : إنه لا يجب إذا ثبت كون الشيء سبباً لوجوب غيره أن يشبه به غيره
 بلا دليل يقتضى ذلك فيه ، ولا إذا ثبت في بعض الأمور أنه لا يقتضى وجوب غيره
 [أن] يحكم بثله ^(١) على سائر الأمور بل يجب أن يقف الأمر فيه على الدليل . وقد
 صح أن الواحد منا إذا وعد غيره بشيء فإنما يحسن ذلك منه إذا أخبر عن عزمه ؛ لأنه
 لا يعرف المواعيد ، ويجوز الاخترام قبل الإنجاز ، فلا يحسن منه أن يخبر بنفس الفعل
 مع تجويز كونه كاذباً . وإذا صح ذلك وكان العزم في الحال ثابتاً فلا وجه يقتضى وجوبه
 عليه ؛ لأن الخبر ليس بخبر عنه ، ومن عزم على فعل شيء لم يلزمه فعله ، فلذلك قلنا : إن
 الوعد لا يقتضى وجوب الفعل . ولو أخبر بعض المخبرين عن الفعل نفسه لمكان وعده
 قبيحاً ، ولا يجوز أن يقتضى ذلك وجوب الواجب عليه . فإذا لم يثبت في الشاهد كون
 الوعد سبباً لوجوب الإنجاز فلا يصح مثله في القديم - تعالى - .

فإن قال : أليس قد ثبت أن من نذر الشيء يلزمه الوفاء به إذا لم يكن في معصية
 فهلاً دل ذلك على وجوب الوفاء بالوعد ؟ قيل له : إن ذلك إنما يجب سمعاً ، فأما من جهة
 العقل فإن وجوب الواجب لا يتغير بالأقوال والضمائم والعزوم . فإذا ثبت بهذه الجملة
 أن الوعد في الشاهد لا يوجب الإنجاز فكذلك في الغائب ، فلذلك اخترنا ما قاله شيخنا

(١) في الأصل : « فثله » .

٢٤ ب أبو هاشم - رحمه الله - من / ذلك ، دون ما ذهب إليه شيخنا أبو علي - رحمه الله - .
وقد ألزمه - رحمه الله - ألا يصح أن يفي - سبحانه - بما وعده به إذا وعد بالتفضل ؛
لأنه بالوعد قد صار واجبا ، وإنما وعد بالتفضل . وهذا باطل . وبُيِّنَ ، بأن الخبر عن
أنه سيفعل الشيء لا يُخرج ذلك الفعل عن بابه ولا يكسبه صفة لم تكن له . فإذا كان
الفعل مع عدم الوعد غير واجب فيجب ألا يحصل واجبا بتقدم الخبر عنه . ولا يلزم على
ذلك النذر وغيره لأننا قد بينا أن السمع اقتضى وجوب ذلك ، فكأنه - تعالى - علم أن
الصلاح المكلف أن يفعل الحج إذا نذر على جهة الوجوب . وكذلك سائر العبادات ،
ولذلك اختلف الحال فيه ، فربما وجب بالنذر الفعل ، وربما لم يجب بحسب ما علم
- تعالى - من المصالح . وفيه ما تقوم الكفارة فيه مقام الوفاء به ؛ وفيه ما لا تقوم مقامه
فإذا ثبت في الوعد ما قلناه لم يجب أن يكون التكليف بمثابة ؛ لأن التكليف بمنزلة
إلزام الأمور الشاقة في الشاهد . فكما أنه يقتضى وجوب التمسكين بإراحة العمال
والتعويض إذا وقع على بعض الوجوه ، فكذلك القول في التكليف .

وأما قول من قال : إنه - تعالى - لا يجوز أن يجب عليه الشيء فإن كان يقول :
إنه - تعالى - لو لم يفعل الثواب والتمسكين وغيره لم يستحق الذم - على ما يقوله بعض
الجبلة - فقد بينا في أول باب العدل فسادَه ؛ لأننا قد دللنا على أن أحكام الأعمال
لا تختلف ، وأن ما يقبح منا لو وقع مثله من القديم - سبحانه - وجب كونه قبيحا ،
فكذلك ما يجب علينا إذا وقع / من القديم ، فيجب أن يسكون واجبا ؛ لأن وجه
الوجوب إذا حصل في أفعال الفاعلين وجب تساويها في وجوبها عليهم ، واختلاف
الفاعلين لا يؤثر في هذا الباب . وإن أراد بذلك أنه لا يوصف - تعالى - بأن الواجب
واجب عليه وإن كان المعلوم من حال الثواب وغيره أنه يستحق الذم لو لم يفعله فهو
مخالف في عبارة ، لأنه قد أعطى معنى الوجوب فيه - تعالى - وسلب الاسم . وقد بينا

أن وصف الواجب بأنه واجب يفيد أن القادر الممكن إذا لم بفعله يستحق الذم ؛ كما أن وصف القبيح يفيد أن من فعله على بعض الوجوه يستحق الذم . فإذا صحَّ أنه - تعالى - كلَّف ولم يُنِب من أطاعه لاستحقِّ الذم ، تعالى عن ذلك ، فيجب أن نصف الثواب بأنه واجب عليه تعالى .

وإنما يتجنَّب وصف أفعاله - تعالى - بأنها فرض عليه ؛ لأن وصف الواجب بأنه فرض يقتضى أن مقدراً قدَّر إيجابه عليه ، فلما لم تجب عليه الواجبات من جهة غيره لم يُوصف بذلك ، وإن وُصف الواحد مقابلاً لما وجب عليه الواجب بإيجابه - سبحانه - ولمثل ذلك قلنا : إن أفعاله توصف بأنها حسنة ، ولا توصف بأنها نذبة ، ولا العقاب من فعله بوصف بأنه مباح ؛ لما فيه من إيهام كون غيره مبيحاً له أو معزِّفاً له حال الفعل وليس يوجب^(١) قولنا : إن الشيء واجب على زيد إبانة نقص فننفي ذلك عن القديم - تعالى - ، ولا يقتضى معنى الإلجاء فيزال عن القديم سبحانه ، ولا ينفي عن حقوق المشقة بالفعل فيحال إجراؤه على القديم - تعالى - فما الذى يمنع من أن يوصف بعض مقدوراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه - تعالى - ما يقتضى وجوب ذلك عليه ؟ وإنما المستنكر أن يجب الشيء عليه من / قبل غيره . فأما إذا التزمه بفعله التكليف ٢٥٠ أو الآلام فلا وجه يمنع منه ، لا من حيث المعنى ولا من حيث العبارة ، فكيف يصح أن يقال : إن إطلاق هذا الوصف عليه يوهم فيجب أن يُنقى عنه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن أفعاله لا توصف بأنها حسنة ؛ لما فيه من الإيهام . وهذا قول ينفى فساده عن تكلف الإكثار .

فإن قال : أليس الواحد متناً إذا أمر غيره بفعل لا يتم إلا بالآلة لا يلزمه التمكن بالآلة ، فكيف حكّم بأن التكليف منه - تعالى - يقتضى وجوب التمكن وغيره ؛

(١) في الأصل : * يجب * .

قيل له : إنه متى علم الأمر أنه ^(١) غير ممكن مما أسره به ، وأن له سبيلا إلى أن يمكنه ، ووقع الأمر منه على طريق التكليف فإنه يلزمه [الذم ^(٢)] إن لم يمكنه ونزح ^(٣) علته ، فلا فصل إذا بين الغائب والشاهد . . وإنما لا يلزم الأمر التمكن وإزاحة العائل إذا أمر بالديانات ؛ لأنه غير مكلف لذلك ، وإذا أمر بما تعود منفعته إليه فيعتبر في التمكن معادلة الضرر فيه للمنفعة بوقوع المأمور به . فأمّا إذا لم يقع الأمر كذلك فالحال فيه كالحال في التكليف . وقد بينّا أنه - جل وعزّ - لو كلف ولم يرح الملة لأدّى إلى كونه مكلفا لما لا يطاق ؛ وقد بينّا قبح ذلك ، فإذا لم يصح الخروج منه إلّا مع القول بوجوب التمكن فيجب القول به ، وليس كذلك حال الأوامر في الشاهد ؛ لأن فيها ما هذا حاله ، وفيها ما يفارق ذلك ، فجعلها بابا واحدا لا يصح . ولو أنه - تعالى - أمر المكلف بالقبيح - تعالى عن ذلك - لم يلزمه التمكن والإثابة ، وإن كان الأمر قد وُجد ، فليست الملة في ذلك الأمر فقط ، وإنما الملة / فيه التكليف على الوجه الذى يحسن ويكون تعريضا للمنزلة العالية ، فلا وجه للقّدح في ذلك بذكر بعض الأوامر التى تقتضى على الأمر وجوب التمكن .

فإن قيل : كيف يجوز أن يقتضى التكليف وجوب الثواب الذى لا نهاية له ، وقد علمنا أن إيجاد ذلك مستحيل ، وما يستحيل وجوده يستحيل وجوبه ، فكأنكم حكمت بأن التكليف يقتضى وجوب ما لا يصح وجوبه ، وهذا محال ؛ قيل له : إنا سنبين من بعد أن إيجاب الثواب وإن لم يكن له نهاية يصح بأن يديم القادر لنفسه إيجادا حالا بعد حال ، وإن لم يخرج ما لا نهاية له إلى الوجود . وفى ذلك إسقاط المسألة .

فإن قيل : إذا كان التمكن من الآلام لا يقتضى وجوب العوض عليه - تعالى -

(٢) زيادة اختصارها السياق .

(١) أى المأمور

(٣) كذا . والأول : نزح .

إذا وقع الأثم فملاً قلتم : إن التكليف لا يقتضى وجوب الثواب عليه إذا وقع الفعل ؛ لأن الثواب لا يستحق بنفس التكليف ، وإنما يستحق بالطاعة ؛ كما أن العوض يُستحق بالأثم لا بالتمكين ، وكلاهما من فعل العبد وإن كان التمكين من فعله - تعالى - ، قيل له : إن القصد بالتمكين من الأثم ليس هو فعله فلا يجب العوض عليه - جل وعلا - إذا اختار الممكن الأثم ، والقصد بالتكليف إيجاد ما يُستحق به الثواب ، فلا بدّ من أن يتضمن وجوبه عليه . ولو أنه - تعالى - مكّن من فعل ما يستحق به الثواب ولم يكلف لم يلزمه بذلك الثواب ، ولو أنه - تعالى - أباح للممكن الأثم لكان قد ألزم به العوض ، على ما نقوله في إباحة ذبح البهائم ، وهذا يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : فما الذى يقتضى التكليف وجوبه على القديم - تعالى - ؟ قيل له : ثلاثة أشياء . منها التمكين لأن التمكين بالإفادار وغيره إذا تأخر عن حال التكليف لم يحز أن يقال أن / تقدمه شرط في حسن التكليف . فلا بدّ إذاً من القول بأن التكليف يقتضى وجوبه عليه . ومنها الألفاظ لأنها تنقسم . فإما قارن التكليف يكون تفضلاً ، من حيث كان له ألا يفعله - تعالى - بألا يفعله التكليف معه ولم يتقدّم ما يقتضى وجوبه ، فكما أن التكليف تفضل فكذلك اللفظ المقارن له ، وبفارق التمكين الذى يتقدم التكليف . فإما التمكين الذى يفارق التكليف فالقول فيه كالقول في الألفاظ ، وإن ثبت في اللفظ ما يجب تقدمه لحال التكليف حل محل التمكين في أنه شرط في حسن التكليف ، وما تأخر عن حال التكليف فلا بدّ من القول بوجوبه عليه . وسنذكر القول في ذلك في موضعه إن شاء الله . ومنها الثواب لأن التكليف يقتضى وجوبه بشرط أن يؤدى المكلف ما يجب عليه ولا يُحبط ثوابه ، وكلّ ما لا تتم هذه الأمور الواجبة إلّا به فلا بدّ من وجوبه ؛ لأنه قد ثبت أن ما لا يصح أداء الواجب إلا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبا . ولذلك قلنا بوجوب الإعادة إذا أنفى الله - سبحانه - العالم .

فأما الفناء فيجب أن يُنظر فيه . فإن كان من الألفاظ حُكم بوجوبه ، وإلا كان من قبيل الجنس الذي يجري مجرى القطع بين حال التكليف وبين حال الثواب ، ولا يصح القول بوجوب الشيء إلا بعد ثبوت كونه مقدورا ونحن ندل الآن على أن هذه الواجبات مقدورة ، ثم نبين القول في وجوب ما اختلف الناس في وجوبه إن شاء الله .

الكلام في الفناء والإعادة

فصل في جواز الفناء على الجواهر

اعلم أن العقل يجوز فيه^(١) أن يصح فناءؤه ، ويجوز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ؛ لأنه لا دليل يقتضى القطع على أحد الأمرين . وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه ، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ؛ لأنه لو لم يصح ذلك لأدّى إلى وجوب وجوده أبدا واستحالة العدم عليه ، وذلك يوجب أنه مثل القديم - تعالى - ؛ لأنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده ؛ قيل له : إن الذى به خالف القديم - تعالى - غيره كونه قديما ؛ لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه في ذاته لا لعلّة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها في المستقبل لم يقتض ذلك فيها وجوب الوجود على وجه تستغنى عن الفاعل ، فلا يجب أو وجب وجودها أن تكون مثلا للقديم - تعالى - .

وليس له أن يقول : إن الصفة النفسية متى وجبت للموصوف في حال ما اقتضت مخالفته لغيره ، فلا فرق بين وجوب الوجود في بعض الأحوال ، وبين وجوبه فيما لم يزل ؛

(١) أى في الجوهر .

كما أن الذات لو حصلت سوادا في بعض الأوقات لاقتضى ذلك مخالفتها لغيرها ما يقتضيه إذا كان سوادا في كل حال . وذلك لأن الصفات النفسية تنقسم . ففيها ما تقع الإبانة بها نفسها ، فكل ما استحقها فلا بد من أن يخالف غيره ، وإن كان لا بد من أن يستمر استحقاقه لها . فأما إذا اقتضت الإبانة وجه استحقاق الموصوف لها لابلها نفسها وجب اعتبار جهة الاستحقاق دونها . وقد علمنا أن القديم - سبحانه - لا يخالف غيره بالوجود لأن غيره قد شاركه فيه ، وإنما خالف غيره باستحقاقه ذلك على وجه يرجع إلى ذاته . وقد بينا أن الوجود إنما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل ، وذلك لا يتم إلا في القديم ؛ لأن الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى موجد ، وكل صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعل لم تقع بها ^(١) الإبانة على وجه .

وبعد ، فإن الجواهر لو لم يصح أن تنفك لم يجب أن تكون كالقديم - تعالى - في وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصح ألا توجد في هذه الأوقات فتسكون معدومة ؛ لأنها إنما وجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل في القديم - تعالى - . على أنه لا فرق بين من أوجب بذلك التشبيه بين القديم - تعالى - وغيره وبين من قال : لا يجوز في الحوادث إلا أن تنقطع ؛ لأنها لو لم تنقطع ولم يكن لها آخر لحلت محل القديم - سبحانه - الذي لا آخر له ، فيصح بذلك مذهب جهنم ^(٢) : أن الجنة والنار تغنيان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن العقل يدل على جواز فناء الجواهر ؛ لأن القادر على الشيء يجب كونه قادرا على ضده ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدر ؛ لأن في الحوادث مالا ضده . وإنما يجب ذلك متى ثبت أن له ضدا مقدورا ، فيجب أن يكون القادر عليه قادرا على جنس ضده . ولا دليل في العقل على أن للجواهر ضدا ، فلا يصح ما ذكرته .

(١) في الأصل : « به » .

(٢) هو جهنم بن صفوان . وانظر الكلام على آرائه في الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ١/١٠٩ .

فإن قال : هَلَّا قُلْتُمْ : إن في العقل دلالة على ذلك ، وهو أن كل مقدور يصح البقاء / عليه فلا بد من أن يكون له ضد . يدل على ذلك أنا اعتبرنا ما هذا حاله ، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أن له ضدًا .

قيل له : إن الوجود لا يدل على الأحكام . وقد بينا ذلك فيما سلف ، فيجب أن يظهر ماله وجب في هذه المقدورات الباقية أن لها أضدادًا ، وبيّن أن ذلك إنما وجب فيها لكونها مقدورة باقية لئتم ما ذكرته . فإن قال : إذا رأيت فيما لا يبقى مالا ضده ، ورأيت ما يبقى له ضدّ علمت بأن الملة فيه صحيحة بقائه ؛ قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن فيما لا يبقى ماله ضدّ ، وفيه مالا ضدّ له . وإنما كان لما أوردته شبهته لو اشترك الكل في أنه لا ضدّ له .

وبعد ، فإن فيما يبقى مالا ضدّ له أيضا ، وهو الاعتماد والتأليف والحياة ؛ على ما حصله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - آخرًا ، فما ادّعت استمرار الوجود فيه فباطل . فإن قال : إنه وإن كان لا ضدّ له فلمّا يحتاج إليه ضدّ ، ويجرى ذلك في أنه يقتضى كون القادر عليه قادرا على ما ينافيه مجرى نفس للضدّ ؛ قيل له : إذا صحّ أن في المقدورات الباقية مالا ضدّ له أصلا فما الذي يمنع من أن يكون فيها مالا ضدّ لما يحتاج إليه بآلا يحتاج في وجوده إلى غيره . وقد ثبت في الجوهر أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف .

وبعد ، فإن ما ذكره السائل إنما يصحّ في ضدّ الشيء بالحقيقة ، فأما ضدّ ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرا عليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا بقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لما كان ضدّا لما يحتاج إليه . ومتى / قدر على الإرادة قدر على الكراهة ؛ لأنها ضدّ في الحقيقة . فإن قال : إن الجواهر مقدورة له - عزّ وجلّ - ولا يجوز أن يكون في أجناس المقدورات مالا يقدر - تعالى - عليه فيجب إذا كان له ضدّ أن يكون - تعالى - قادرا عليه على أيّ وجه ضاده ؛ قيل له : قد بينا أنه لا دليل يقتضى

أن له ضِدًّا أصلاً ، فلا يصحّ ما ذكرته . وإنما أوردنا ما قدّمناه ليبينَ فساد الطريق التي ظننتها مسلمة ؛ لأنّ المسلم من ذلك أن القادر على الشيء قادر [على] ما يضافه بنفسه لا بواسطة .

فإن قال : إن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ما ينتفى به ، وإلا اقتضى ذلك كونه في حكم الملجأ إلى ذلك الفعل والمضطرّ إليه ؛ لأنه بعد الإيجاد لا يمكنه الانفكاك منه ؛ قيل له : إن الذي ذكرته لوصحّ لسانك إنما يصحّ في الأفعال المباشرة التي تحلّ في بعض القادر منّا ، فكان من حيث لا يمكنه بعد إيجادها أن ينفيه يصير بمنزلة المضطرّ إليه . وأمّا من لا تحلّ أفعاله فهذه الطريقة غير صحيحة فيه . ولذلك لا نصحّ في المتوَلّد ؛ لأنّ الواحد منّا قد يمكنه إيجاد المتوَلّد ، ثم يتعدّر عليه نفيه ، وقد يقدر وهو على صفة أن يفعل المتوَلّد ولا يصحّ أن يفعل ضده . وإذا صحّ ذلك في المتوَلّد فبأن يصحّ ذلك فيما يخترعه أولى .

فإن قيل : إنه - تعالى - إذا أوجد الجواهر فلم يوصف بالقدرة على ضدها لم يصحّ أن يخلو منها ، ولو جاز ألا يصحّ منه انخلو من فعل آخر لا يجوز ذلك أزلاً ، قيل له : إنما لم يحرّز ألا^(١) يخلو من الفعل فيما لم يزل ؛ لأنّ كون الفعل موجوداً لم يزل يتناقض ، وإثبات قديم معه يستحيل ، وليس كذلك إذا لم يخلُ من فعله فيما بعد .

فإن قيل : إذا وجب كونه - تعالى - أولاً اسكل موجود سابقاً له فيجب كونه - تعالى - آخر الموجودات ومتأخراً عنها ؛ قيل له : الذي له وجب كونه أولاً لها ما قدّمناه من العلة ، وليست بموجودة في وجوب تأخرها عنها . فإن قال : أليس قد وصف^(٢) - تعالى - نفسه بأنه الأول والآخِر ؟ قيل له : هذا رجوع منك إلى السمع ، وذلك مما

(١) في الأصل : « أن » .

(٢) أي في قوله تعالى : « هو الأول والآخِر والطاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » في الآية ٣ من سورة الحديد .

لا نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هلاً قلتم : إن العقل يقتضى أن
الفناء لا يصح على الجواهر للوجوه التى قدمتموها ؟ قيل له : إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة
على صحة فنائها . فأنما أن يدل على أنها لا يصح أن تغنى فمحال ؛ لأننا نجوز أن يكون
لها ضد مقدور كما نجوز خلافه . فإن قيل : هلاً قلتم بأنه لا يجوز أن يكون لها ضد ، لأن
من حق الضدين أن يتعاقبا على غيرها فيصح أن يتناقضا ، وذلك لا يصح في ضد الجواهر
لو كان فيجب القطع على أنه لا ضد له ؛ قيل له : إن تضاد الأشياء مختلف ^(١) الأحكام .
فنه ما يتضاد على المحل ، ومنه ما يتضاد على الواحد منها بأن يوجد في بعضه . ومنه
ما يتضاد على الحى لا فى محل كإرادة القديم - تعالى - وكرهته . فإذا اختلفت أحكامه
لم يمتنع أن يكون للجواهر ضد وإن خالف حالها حال سائر المتضادات . فإن قال : إنها
وإن اختلفت أحكامها فهى متفقة فى أنها لا تتضاد إلا على غيرها من محل أوحى ، وأنه
لولا ذلك الغير لم يصح تنافيا فيجب ألا يصح فى الجوهر أن يكون له ضد إذا كان هذا
الحكم لا يصح فيه ؛ قيل له : إنه لا يمتنع أن يضاد الشيء غيره بأن يوجد / جميعا لاقى محل
فمضى حصل لأحدهما مجرد الوجود ^(٢) من غير تعلق بالغير تنافى ما حاله كحالته فى الوجود ،
فإذا لم يتمدد ذلك وجب التوقف فيه على الدلالة .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن العقل يدل على أن لا ضد للجواهر ؛ لأنه لو كان له ضد
لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته كسائر الأجناس ، فلتالم يثبت ذلك وجب القضاء
بأن لا ضد له أصلا . أو لستم توصلتم بمثل هذه الطريقة إلى أنه - تعالى - لا يجوز أن
يكون عالما بعلم ؛ لأنه لو كان ^(٣) يجب أن يكون فى العقل طريق إلى إثباته ، أو لستم
توصلون بمثله إلى إبطال أصول من ادعى فى الجسم معانى غيره ، أو لستم توصلون بمثله

(١) فى الأصل : « مختلفة » .

(٢) فى الأصل : « الموجود » .

(٣) أى لو كان عالما بعلم ، أو كان هنا نامة ، فقله : « يجب » جواب لو .

إلى إبطال القول بالمائية^(١)؟ قيل له : إن كل معنى لو كان ثابتاً لتغيرت به أحوال المحلّ أو الجملة فيجب نفيه إذا لم يثبت التغير^(٢)؛ لأننا لو لم نقل بنفيه لأدّى إلى الجهالات ، وليس كذلك ضدّ الجوهر ؛ لأنه لو كان لم يقتض تغير الوصف على الموصوف ، وإذا لم يقتض ذلك لم يجب نفيه لفقد الدليل العقليّ عليه . وإنما أبطلنا القول بالمائية لأنها لو كانت لوجب أن يقتضيها العقل ؛ كما يجب فيما طريق معرفته الإدراك أن يقتضيه الإدراك ، وضدّ الجوهر لا يصحّ أن يقتض في الجوهر حالاً فتصحّ هذه الطريقة فيه ، ولا هو ممّا يجوز أن يوجد مع وجودها فيصحّ اختيار حاله ، فلذلك صحّ التوقف على السمع في إثباته .

فإن قال : أو استمّ تقولون إن السمع إنما يتوصل به / إلى معرفة أحكام الأشياء دون إثبات ذاتها ؟ ومتى قلتم : إنه يوصل به إلى إثبات الفناء نقضتم هذه الجملة ؛ قيل له : إننا في الحقيقة لا نصل بالسمع إلّا إلى معرفة حكم الجواهر ، وهو أن عدمها وفناءها يصحّ ثم نعتبر من جهة دليل العقل - فإذا علمنا أنها لا تصحّ أن تفتى إلّا لمعنى قضينا به ، فلم نرجع في التحقيق في إثبات الضدّ إلّا إلى طريقة العقل ، ورجعنا في إثبات الحكم للجواهر إلى طريقة السمع ، وذلك يزيل ما يورّمه من النقض .

فصل يتصل بذلك

فأمّا الذي يدلّ من السمع على أنه - تعالى - يُفنى الجوهر فوجوه . منها قوله - سبحانه - : (هو الأول والآخر^(٣)) ، فلا يخلو من أن يريد بقوله : هو الآخر أنه الموجود بعد وجود كل شيء وإن جاز في الموجودات أن توجد في ذلك ، أو أن يكون

(١) يريد الماهية وهي حقيقة الشيء وحده .

(٢) في الأصل : « الغير » .

(٣) في الآية ٣ سورة الحديد .

المراد بذلك أن يتأخر وجوده فلا يوجد غيره معه أبداً ، كما تقدم وجوده ، فلم يصح وجود غيره معه أبداً . وقد ثبت بالدلالة أن الثواب دائم ، وأنه لا ينقطع ، وأن المثاب لا بد من أن يبقى أبداً ، فلا يصح حمل الآية على هذا الوجه ، فلم يبق إلا أن المراد به أنه يوجد بعد وجود سائر الموجودات ، كما وجد قبل وجودها . وذلك لا يصح إلا بأن يفنى الجواهر ، على ما قلناه . وبطل بذلك قول جهم إذ^(١) تناول ذلك على أن الثواب ينقطع ، وأن المثاب^(٢) [يفنى] لأننا قد بيننا أن العقل يمنع من ذلك . ومتى احتملت الآية وجهين وبطل أحدهما / بدليل العقل ثبت الوجه الآخر .

ب ٢

فإن قيل : ليس المتقدم والتأخر قد يستعمل في غير صفة الوجود ، فهلا قلتم : إن المراد بالآية أنه الأول والآخر في غير صفة الوجود ؟ قيل له إن قولنا : أول وآخر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره . وإنما يعقل منه غير ذلك إذا قيّد ؛ كما أن قولنا : فوق وتحت إنما يفيد الأماكن ، ومتى قيّد صح أن يستفاد به غيره ؛ كقوله - تعالى - :^(٣) وفوق كل ذي علم عليم . وبعد ، فإنه لا خلاف بين أهل التفسير أن المراد بذلك هو الوجود دون غيره ، فلا وجه لما سأل عنه .

فإن قيل : هلا حتمت قوله : هو الأول والآخر على المجاز ؛ كما حتمت قوله (هو الظاهر والباطن) على المجاز ؟ قيل له : إنما صح^(٤) حمل كلامه - سبحانه - على المجاز متى لم يكن له في الحقيقة مسأغ . فأما إذا صحّ حمله على الحقيقة فحمله على المجاز بلا دليل لا يصح . وإنما قلنا : إن قوله : (هو الباطن) مجاز ؛ لأن حقيقته لا تصح إلا في الأجسام ،

(١) في الأصل : « إذا » .
(٢) سقطت هذه العبارة في الأصل .
(٣) الآية ٧٦ سورة يوسف .
(٤) كذا في الأصل . والأولى : « يصح » .

خُملتاه على أن المراد به العلم بالأمور الباطنة . وكذلك حملنا قوله : (هو الظاهر) على أن المراد به : هو القاهر المستعلى ، وذلك حقيقة في الظهور والغلبة . ولا يجب في الألفاظ متى اقتضى الدليل حمل بعضها على المجاز حمل باقيها عليه ، من غير ضرورة تقود إليه .

ومنها قوله - تعالى - : (كل من ^(١) عليها فإن) حقيقة الفناء هو العدم ، فإذا جعل ذلك وصفا لمن عليها اقتضى الظاهر بأن ^(٢) من عليها يفنى ويعدم . فإن قال : ما أنكرتم أن المراد به الموت دون الفناء ؛ لأن أهل اللغة قد يقولون فيمن مات : إنه فنى وهلك ، بل لا يقولون للفناء في الحقيقة سواه ؟ قيل له : إنهم قد عقلوا فناء الأعراس وإن لم يعقلوا فناء الجواهر . ومتى صحّ تصوّرهم لذلك وجب حمل كلامهم عليه دون المجاز ، فلا يجوز حمل الكلام على الموت ؛ لأن ذلك فناء الحياة لا فناؤهم ، والكتاب قد نطق بأنهم يفنون ، لا حياتهم تبقى .

فإن قيل : هلا قلتم : إن حمله على هذا الوجه أولى ؛ لأنه خصّ - سبحانه - من عليها دون سائر الأجسام ^(٣) فيجب حمله على الموت الذي يصحّ فيمن عليها ويختصّ ؛ دون الفناء الذي يعمّ الأجسام ، وإلا أدى إلى ألا يكون لهذا التخصيص فائدة ؟ قيل له : هذا يوجب ألا يكون لتخصيص من عليها بالموت فائدة ؛ لأن البهائم قد تموت ولا تدخل في هذا الكلام ؛ لأن لفظة من لا تتناول إلا العقلاء ، ومتى قلت : إنها متناولة للبهائم وترك الظاهر صحّ لنا أن نقول : إنها متناولة لجميع الأجسام .

فإن قلت : إنه - سبحانه - وإن أراد الموت الذي يصحّ فيهم وفي غيرهم فلا يمنع أن يذكرهم لبعض الفوائد ؛ قيل لك مثله فيما نذهب نحن إليه ، وإنما يجب أن يتسكّف

(٢) كذا في الأصل . والأولى : « أنه » .

(١) الآية ٢٦ سورة الرحمن .

(٣) في الأصل : « الأحكام » .

فائدة لا كلام متى كان الاستدلال به لا يتم إلا ببيان فائدته . فأمّا إذا تمّ دونه لم يجب تسكّيف ذلك ، وإن كان لا يتمتع أن يكون - تعالى - إنما خصّ العقلاء ليعرفهم أن التكليف سينقطع عنهم بالفناء الذى هو باب تبعيد حال النواب من حال التكليف أدلّ من انقطاع التكليف بعده لئلا يكونوا أقرب إلى أن يفعلوا الطاعة لحسنها فى العقل لا للمنافع / ولا على وجه الإلجاء . وهذه الطريقة تختصّ بالمكلفّ دون غيره .

ب ٢٥

وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إذا حملناه على الفناء لم يكن له تعلّق بالجملة العاقلة ؛ لأنّ الفناء يختصّ كل جزء . ومتى حملناه على الموت اختصّ بذلك . ويسقط أيضاً قول من يقول : إذا حملناه على الموت أدّى إلى توفية العموم حقّه . ومتى حملناه على الفناء اقتضى خلافه ؛ لأنه يقول : بأن كل عاقل يفنى وإن حكمنا بفناء غيرهم معهم . ومما يحقّق ما قلناه قوله - سبحانه - عاطفاً على ذلك : (ويبقى وجه ربك) فإذا كان المراد بذلك أنه - تعالى - يبقى موجوداً - لأن إطلاق لفظة البقاء تفيد ذلك - فيجب أن يكون المراد بما تقدّم الفناء المضادّ للبقاء دون غيره .

ومنها قوله - تعالى - : (كل شيء ^(١) هالك إلا وجهه) ، فلا يخلو من أن يراد بالهلاك الفناء على ما نقول ، أو المراد به الموت والتغيير بالذبول وغيره . وقد علمنا أن حمله على خلاف الفناء يقتضى التخصيص ؛ لأن الموت والذبول لا يصحّان إلا لبعض ^(٢) الأشياء دون بعض ، ومتى حملناه على الفناء أدّى إلى إعطاء العموم حقّه ، فيجب حمله عليه ، هذا مع تسليم أن الهلاك يحيل هذه الأمور . فأمّا إذا ثبت [أن] ظاهره يفيد الفناء صحّ التعالّق به من غير ذكر ما أورده من التقسيم .

ومما يدلّ على أن المراد به الفناء قوله - تعالى - : (إلا وجهه) على جهة الاستثناء . وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى ، فيجب أن يكون المراد به تقدّم إثبات الفناء

(١) الآية ٨٨ سورة القصص .

(٢) فى الأصل : « بعض » .

فإن قيل : أليس في الاستثناء ما لا يصح أن يفنى وهو ما قد انقضى / من مقدورات
 العباد ، وما لا يبقى^(١) من مقدوراته - تعالى - وما لم يوجد الله - تعالى - أصلاً من
 مقدوراته ، فكيف يصح قولك : إن حملته على الفناء أعطى العموم حقّه ؟ قيل له :
 إذا كان أحد التأويلين يقتضى من التخصيص أقلّ مما يقتضيه التأويل الآخر صار أولى ،
 فصار بأن يكون قد وفى حق العموم فيه أولى ؛ لأن العموم قد وفى حقّه بالآل يخصّ
 منه شيء ، وقد وفى حقّه بأن يبقى من جلته ما يمكن أن يبقى فيه . وقد اعتمد شيوخنا
 في ذلك أيضاً على الإجماع وأنه لا خلاف أنه - تعالى - يفنى العالم ثم يُعيدُه . وقد حكي
 عن بعض العلماء ، في هذا الباب الخلاف ، وهذا لو صح لم يعترض ما ذكرناه ؛ لأن الحال
 في ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصح أن يدعى فيه الخلاف ؛ لأن
 الإجماع على ذلك من الأمور العامة الفاشية الظاهرة . وإنما يمكن أن يتأول إجماعهم
 على أن المراد به الموت دون الفناء ، وهذا لا يسوغ في الإجماع ؛ كما لا يسوغ في
 إطلاق الكتاب .

فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد

قد ثبت أن الباقي لا ينتفى مع جواز الوجود عليه إلا بضدّ ، أو ببطلان ما يحتاج
 إليه في الوجود أو البقاء ؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفى أولى منه بأن
 يبقى ، ويستمر له الوجود . فإذا صحّ ذلك ، وثبت في الجواهر أنه يجوز البقاء عليها ،
 وأنه لا حال يشار إليها إلا ويجوز أن تبقى إليه ، وثبت أنه لا يحتاج في وجودها إلى
 غيرها ؛ لأن / الشيء إنما يحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالاً فيه ، فأما على خلاف
 ٢٥٧ هذا الوجه فإنه لا يحتاج الشيء إلى غيره ، وإن صحّ حاجة الشيء إلى غيره متى تعلّق

(١) كذا في الأصل . وكان الصواب : « يفنى » .

الحكم الموجب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الارادة إلى الاعتقاد . وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكماً لغيرها . فإذا صحَّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلّا بضدّ .

فإن قيل : إنها تحتاج في وجودها إلى الكون ^(١) في بقائها إلى البقاء . فنتنق عند انتفاء أحدهما ؛ قيل له : قد ثبت بالدليل أن الكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفى عن الحل مع وجوده إلّا بضدّ ! لأنه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محله ، فلا يصحّ مع وجود الحل أن ينتفى الكون إلّا ويخلفه كون غيره ، فكيف يقال : إن الحل ينتفى بانتفائه . فأما البقاء فقد بينّا فيما تقدّم أنه لا دلائل يقتضى ثبوته ، بل الدلالة قد دأت على أن الجواهر تبقى ويستمرّ بها الوجود من غير معنى ، فلا يصحّ ما سألت عنه . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : لو ثبت أنه يبقى ببقاء لم يصحّ القول بأنه - تعالى - ينفيه ^(٢) بآلا يفعل البقاء ؛ لأن ما لم يوجد من البقاء ليس له بالتقديم تعلّق حتى يكون إضافة بقاء الجواهر إليه أولى من إضافته إلى غيره . فإذا صحّ أنه - عزّ وجلّ - هو المتعلّق لها ، فيجب ألاّ يُجعل علّة فنائها ما لا يصحّ معه إضافة الفناء إليه ؛ فكيف يصحّ أن الجوهر ينتفى بآلا يوجد البقاء . وهل ذلك إلّا القول بأن الموجود الباقي ينتفى بآلا يوجد الفاعل مقدوره ، وإنما صحّ انتفاء الباقي بأمر يطرأ فينفيه ولم صار في حال يكون / الجوهر منتفياً ، سيما مع ثبوت حاجة البقاء إلى الجوهر في الوجود . وكلّ ذلك يُبطل هذا القول ؟

فإن قال : هلاً قائم : إن الجوهر ينفى بأن ينفيه القديم - سبحانه - من حيث يقدر على إعدامه من غير إيجاد ضده ؟ قيل له : إن قدرة القادر لا تتعلّق بإعدام الشيء ،

(١) في الأصل : • أو • .

(٢) في الأصل : • معه • .

وإنما تتعلق بإحداثه . وقد دللنا من قبل على أن القادر لا يقدر على الشيء إلا على طريق الحدوث . وبيننا في فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشيء لا تصح . وأوردنا فيه من الأدلة ما يُعنى عن ذكره الآن . وبيننا أن القول بذلك يؤدي إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصح منا إعدام فعل الغير ، وأن القادر على الشيء على بعض الوجوه يجب كونه قادرا عليه على سائر الوجوه للمتعلقة بالفاعل ، وبيننا أنه يؤدي إلى أن يصح أن يفعل الحياة وغيرها مما يصح أن يعدمه . وقد تقصينا القول فيه .

فإن قال : هلا قلتم : إن الجوهر ينتفى من غير حدوث حادث ؛ لأنه في نفسه لا يبقى ؟ قيل له : إن العلم بأن الواحد منا هو الذي كان مريدا بالأمس ضروري . وذلك يقتضى جواز البقاء عليه ، وإذا صح في الحى أن يبقى وجب مثله في غيره ؛ لاتفاق الكل في الجنس .

فإن قيل : هلا قلتم : إنها تنفى لأنه تعالى هو الذى يُحدثها حالا بعد حال ، ولا تكون حادثة إلا بقصدته إلى إحداثها ؟ قيل له : لو كان ما يفعله - سبحانه - يحدثه حالا بعد حال ومتى لم يحدثه فنى لوجب مثله في أفعالنا ، فكان يجب إذا فعلنا التأليف في الأجسام ولم يحدثه حالا بعد حال أن يبطل ، وألا يبقى الجسم مؤتلفا ملتصقا ؛ لأنه لا يمكن أنه - سبحانه - يفعل التأليف حالا بعد حال من جهة العادة ؛ لأنه كان يجب ألا يستمر على وجه واحد / . ولا يمكن أن يقال : إن التأليف يؤد التأليف ؛ لأنه لو ولده لوئده في الحال لصحة اجتماعهما ، فكان ذلك بوجب إثبات الملائمة له . وفي علمنا بفساد ذلك أجمع دلالة على أن ما فعلناه من التأليف باق فيه ، ولولا أنه يبقى لوجب فيما يفعله القديم - تعالى - من التأليف في الحجر حالا بعد حال أن يقتضى ممتعا مرة ، وألا يصعب علينا تفرقه مرة [فهو ^(١)] تعالى إن أحدثه وقصد إلى ذلك فلا بد من أن

(١) زيادة يقتضيها السياق .

يُمتنع ذلك علينا ، وإن لم يقصد ذلك فيجب أن يسهل تفريقه علينا ولا يصعب ،
وفي بطلان ذلك دلالة على أن التأليف يبق ولا يجب أن يُحدّثه الحدّث حالا بعد
حال ، وما أوجب ذلك في التأليف بوجبه في الجواهر . وقد تقصينا ذلك في كتاب
ما يبق وما لا يبق .

فإذا ثبت أن الجواهر لا تنفّى لهذه الأمور لم يبق إلا أنه ^(١) إنما تنفّى بضدّ ، وأنه
— تعالى — هو المختصّ بالقدرة على ذلك الضدّ . ولذلك اختصّ بأن صار هو النافي
للجواهر والمُنفّى لها ، وأنه في مضادّة الجوهر ومنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض . وقد
بيّنّا من قبل أنه لا يجب ألاّ بنافي الشيء غيره وبضادّه إلا متى تعلّق بالشئ الواحد من
محلّ أو حيّ ، وأنه لا يمتنع أن يضاد الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلّ الدليل
عليه ؛ كما لم يمتنع مضادّة الإرادة للسكرانة لافي محلّ ، لما ثبت ذلك بالدليل .

فصل في أن الضدّ الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع

/ الأصل في ذلك أن من حقّ ما ينافي غيره أن يساويه في الوجود على الوجه الذي
وجد عليه في نفي وإثبات . ومتى لم يشتركا في هذا الوصف لم يناف أحدهما الآخر وإن
كانا يتضادّان في الجنس . بيّن ذلك أن السواد في أحد المحلّين لا بنافي البياض في المحلّ
الآخر وإن كان صفتهم كصفتهم إذا حصلا في محلّ واحد ونافي أحدهما الآخر .
ومتى كان المحلّ واحدا نافي أحدهما الآخر لأمر زائد على ماها عليه في الجنس ، وهو
أنهما قد استويا في الوجود على الوجه الذي وجد ^(٢) عليه . وكذلك القول فيما يتعلّق
بالجملة أو بالحيّ .

فإذا صحّت هذه الجملة وجبت مفارقة منافاة الشئ لغيره لتعلّق الشئ بغيره ؛ لأن

(٢) في الأصل : « وجد » .

(١) أي الحال والثان .

الاعتقاد والإرادة قد يتعلقان بغيرهما وهو معدوم فضلا عن أن يكون مساويا لهما في الوجود ، وكذلك العَرَض قد يختص بمحل دون محل وإن لم يكن هناك عِلَّة يبين بها عَرَض من عَرَض أو محل من حيث لم يؤثر في محله تأثير الضد فيما ينافيه .

فإذا حُكِّمَتْ هذه الجملة وثبت أن الفناء يضادّ الجوهر وينافيه ، فلا بدّ من أن يعتبر في منافاته له مساواته له في الوجود مع كونه في جنسه مضادّا له ، وقد علمنا أن الجوهر لا يتعلّق بغيره ، وإنما يحصل موجودا لافي محلّ ، فالفناء إنما ينافيه بأن يحصل موجودا على هذا الوجه ، وصار ليس يُغنى مجرد وجودهما عن تعلّقهما بالغير في أنه معتبر في منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلّق الضدين بالحلّ إذا تضادّا عليه . فلو لا أن الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلا ؛ لأنه لا بدّ على ما قدّمناه من أن نعتبر / في مضادّته له حكما زائدا على الجنس والوجود ، فلم نعتبر ما ذكرناه لم ينافه ^(١) أصلا ، وصار نفى تعلّقهما بالغير في أنه حكم زائد يعتبر به مضادّتهما بمنزلة الحكم الجارى تجرى الإثبات المعتبر في سائر المتضادات .

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الشيء متى وُجد على الوجه الذى يضادّ غيره كان حكمه مع بعض ما يضادّه في الجنس والوجه الذى ذكرناه حكمه مع سائر ما يضادّه ، وجب أن ينافى الكلّ . يدلّ على ذلك أن السواد الواحد إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء من البياض فيجب أن ينفى كلها ؛ لما ذكرناه من العِلَّة . فيجب متى وجد الواحد من ضدّ الجوهر - وحكمه في جنسه وفي الوجه الذى عليه يضادّ الجوهر وينافيه مع بعض الجواهر حكمه مع سائرهما - أن ينفى الكلّ على حدّ واحد . وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إنه ينافى البعض دون البعض لالعِلَّة ؛ كما يختصّ العَرَض بأحد الحلّين دون الآخر لالعِلَّة ؛ لأننا قد بينّا أنه لا بدّ في المنافاة والمضادّة من اعتبار التنافى في الجنس والاشتراك في حكم زائد

(١) في الأصل : « ينافيه » .

على مجرد الوجود في نفي وإثبات . وسقط بهذا قول من يقول : إذا جاز في الإرادة أن تتعاقب بمراد دون مراد وإن كان حالها معهما على حد واحد ، فملا جاز مثلها في منافاة الشيء لغيره ؟ لأننا قد بينا الفرق بين الأمرين ، ولذلك قد يصح أن يزيد أحد السوادين الحالين في الحل دون السواد الآخر ، ولا يجوز في البياض الوارد على ذلك الحل أن يتناقض أحدهما دون الآخر .

فإن قال : هلا قلتم : إن الغناء يتناقض الحل بأن يحمله ويختص به هذا الاختصاص ؟ قيل له : إن تجوز حلوله فيه يقتضي صحة وجودها في حالة واحدة ، وفي ذلك نقض القول بأنه بضاده وبنافيه . فإن قال : هلا قلتم : إنه بضاده ببقائه لا بوجوده ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون للبقاء من الحكم ما ليس الوجود ؛ ألا ترى أن الحادث يكون معادا دون الباقي والحادث بأن ينفي الباقي أولى من أن ينفي الباقي الحادث ؛ قيل له : إن ما بضاده غيره إنما بضاده من حيث يستحيل اجتماعهما في الوجود ، فمتى جُوز ذلك فيهما في بعض الأوقات بطلت المضادة . ولذلك وجب في كل ما لا يتضاد في أول الوقت ألا يتضاد فيما بعده ، وفي كل ما يتضاد في حال أن يتضاد في سائر الأحوال ، ولو جُوزنا خلاف هذا لم نأمن من أن نشول بالحوضه إلى أن تنافي البياض في وقت ما ، وإن كانت الآن لا تنافي في بعض الأوقات ، وفي هذا إبطال القول بأن التنافي يرجع إلى ذات الشيء ، وبقتضى كونه موقوفا على عانة وعلى اختيار محله ، وبطلان ذلك يكشف عن فساد ما سأل عنه ، وإنما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقاءه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤد ذلك إلى قلب الأجناس أو انتفاض الأدلة ، فأما إذا أدى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرقة بينهما ؛ كما وجب القول بفساد قول من يقول : إن السواد في حال بقاءه يكون سوادا دون حال حدوثه . فإن قال : إذا ثبت أنه بضاد الجوهر وأنه لا يصح أن يضاده لمجرد الوجود لم يبق مع ذلك إلا ما قلناه ؛ قيل له : إذا ثبت بطلان ما ذهبت إليه بما قد مناه

٦٠. وجب أن يُعتبر في مصادته للجوهر بما قدمناه ممّا لا / يؤدى إلى فساد .
 وبعد ، فإن الذى قاله خروج عن طريقة التضادّ المعقول فى الشاهد الذى قلناه ؛ لأن
 الذى ثبت فى الشاهد أن الشيء إنما يصادّ غيره بأن يشتركا فى الحلول فى محلّ واحد
 أو فى بعض الجملة ، ولم يثبت أن الشيء يصادّ غيره بأن يحلّ فيه ؛ لأن ذلك يؤدّب
 باختلافهما فى وجه الوجود لا اشتراكهما فيه . فإن صحّ مع ذلك أن يقول : إنهما يتضادّان
 على هذه الطريقة ، وإن خرجت عن قضية الشاهد ليجوزنّ ما قدمناه ، بل ما ذكرناه
 أولى بالجواز ؛ لأننا سلّينا عن الجوهر والفناء التعلّق بالحلّ ولم نثبت فيهما اختلافًا فى
 الوجود ، بل أثبتناهما فى باب الوجود على حكم واحد ، وإن رجعنا فى ذلك الحكم إلى
 الوجود المجرد وبقي التعلّق بالغير ، وهذا القائل قد أثبت أحدهما مخالفاً فى الحكم الزائد على
 الوجود لصاحبه ، فلو أراد أن يجعل هذه الطريقة مانعة من التضادّ والتنافى لكان أقرب فيما قاله .
 فإن قيل : هلاًّ قلّم : إن الفناء ينافى بعض الجواهر دون بعض لأنه يرجع إلى جنسه ؛
 قيل له : إنه لا يعدو [وجهها] من وجوه : إما أن يكون مختلفاً أو متضادّاً أو متماثلاً ،
 وقد صحّ فى الأشياء المختلفة أنها لا تتضادّ حيناً واحداً ، فلم يبق إلا القول بأنها أمثال أو
 أضداد ، وأيهما كان فلا بدّ من أن يكون الواحد منها يصادّ جميع أجزاء الجواهر فى
 جنسه ؛ كما أن ماعداً البياض من الألوان إذا كان متضادّاً أو متماثلاً فلا بدّ من أن يكون
 الواحد منه ينافى كلّ أجزاء البياض إذا وجد على الحدّ الذى ينافيه .

١١. فإن قيل : هلاًّ قلّم : إنه ينافى الجوهر بأن يوجد فى المحاذاة التى يوجد الجوهر فيها
 فيتضادّان لتعلّقهما بالمحاذاة ؛ كما يصادّ السواد البياض لتعلّقهما بالحلّ / الواحد ؛ قيل له :
 إن المحاذاة ليست بمعنىّ بشار إليها كالحلّ فيقال بأن أحدهما إذا تعلّق به الآخر فيجب أن
 ينافيه . فإن قال : إن الفناء يوجد على الحدّ الذى يوجد الجوهر عليه وإن لم تكن
 المحاذاة معنىً وذلك معقول فجوزوا أن يكون سبباً فى تضادّهما ؛ قيل له : إن الجوهر إنما

اختص الحاذاة لجنسه لأن جنس الكل متفق وهو في هذا الحكم مفترق ، ولا لوجوده
لساواة العَرَض له في ذلك ، فإن يكن مختصاً بمحاذاة فإنما اختص بها لأمر يرجع إلى
الكون الذي أوجب ذلك فيه ، وقد علمنا أن إيجاب الكون ذلك في الفناء يستحيل من
حيث يحتاج في وجوده إلى محلّ والفناء لا يصحّ أن يكون محلاً ؛ لأن ذلك يوجب
فيه كونه جوهرًا ، ومن حيث لا يتعلّق الفناء على وجه يقتضى فيه هذا الحكم فإذا
استحال في الفناء الاختصاص بالمحاذاة لما بيناه لم يجوز أن يجعل وجهها لمنافاة
الفناء الجواهر .

وبعد ، فلو جوزنا فيما يستحيل حلول الكون فيه أن يساوى الجوهر في الاختصاص
بالمحاذاة لأدّى ذلك إلى تجويز هذه القضية على القديم سبحانه ، ولأوجب ذلك تجويز
كونه في جهته دون جهته ، وأن يرى على حال دون حال وإن لم يكن جوهرًا ، وبطلان
ذلك ببيان فساد ماسأل عنه ، على أن الجواهر الكثيرة يجوز وجودها في محاذاة واحدة على
البديل ، فلو كان الفناء ينافيه لهذا الوجه فلمّ جاز بأن ينافى بعضها أولى من أن ينافى سائرها .
على أن هذا القول يوجب ألاّ نأمن أن يكون الذي لأجله يتعدّر علينا فعل الأجسام أنه
— تعالى — بفعل الفناء في المحاذيات التي نروم فعل الجواهر فيها ، فكيف السبيل لهذا
القتال إلى العلم بأن الجسم لا يصحّ أن يفعل الجسم . فإن قال : إن من حق الشيء أن
يصحّ أن يضادّ / أحدَ الشئيين دون الآخر إذا لم يؤدّ ذلك إلى حصول الموصوف على
صفة صفتين ضدّين ، وإنما يمتنع ذلك فيه إذا أدّى إلى حصوله على صفتين ضدّين ؛ ألا
ترى أن السواد إنما ينافى البياض على المحلّ الواحد ؛ لأنه يؤدّى لو لم ينف جميع مافيه من
السواد أن يكون أسود أبيض ، وكذلك القول فيما ينافى على الحى . وقد علمنا بأن
القول بأن الفناء ينافى جوهرًا دون جوهر لا يقتضى ماقدّمناه ، وإنما يقتضى أن أحد
الجوهرين موجود والآخر معدوم فقط ، فلا يؤدّى إلّا إلى أمر صحيح ، فيجب جواز

ذلك ، وأن يفارق منافاة البياض الواحد للأجزاء الكثيرة من السواد في ذلك المحل ،
 قيل له : إن المحل لاصفة له لوجود السواد فيه ، حتى يقال : إنه يستحيل أن يحصل على
 هاتين الصفتين . ومتى قلنا : إن المحل يستحيل كونه أسود أبيض في حال واحدة فالمراد
 بذلك أن يستحيل وجود السواد والبياض لتضادهما . وإنما يمكن ما قاله من الاعتبار فيما
 يتضاد على المحل لأنه بوجوب له أحوالا لا يصح أن يمتزج فيها معنى التضاد ، وإذا
 صحّ ذلك في السواد والبياضين علم أنهما يتضادان وإن لم يؤدّ ذلك إلى ما قاله . فيجب جواز
 مثله في الفناء أن يضاد الجوهر وإن لم يؤدّ إلى ما قاله وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين القول بأن
 السواد الواحد ينافي أحد البياضين في المحل دون الآخر ، وبين القول بأن الفناء الواحد
 يضادّ أحد الجوهرين دون الآخر ، في أن القول بذلك في الموضعين جميعا يؤدّي إلى
 وجود الشيء مع ضده لا إلى شيء سواء ، وهذا محال . وببطلان ذلك قول من قال : إذا
 كان وجود جوهر مع عدم آخر والقول بأن الفناء يضادّ أحدهما دون الآخر لا يؤدّي إلا
 إليه فيجب صحته ؛ لأن / السواد الموجود في المحل الواحد قد يجوز وجود جزء منه مع
 عدم الآخر من الأجزاء ، وإن لم يحز أن يطرأ البياض فينافي أحدهما دون الآخر ؛ لأن
 صحة ذلك في الابتداء لا يوجب اجتماع الضدين ، وصحته على طريقة المناقاة توجب ذلك .
 وما قدّمناه يسقط قول من يقول : متى لم يصفوه - تعالى - بالقدرة على أن ينفي جسما
 دون جسم فقد عجزتموه ؛ لأن الواجب فيما هذا حاله ألا أن ينظر فيه ، فإن صحّ
 حصوله في نفسه وصف القادر بالقدرة عليه ، وإن استحال في نفسه لم يوصف بذلك ، ولم
 يعدّ تعجيزا ؛ كما لا يقتضي القول بأنه - تعالى - لا يصحّ أن ينفي أحد أجزاء السواد عن
 المحل الواحد دون غيره ؛ فالتعجيز لما كان الشيء في نفسه مستحيلا فكذلك ما قدّمناه .
 فأما قول من قال : إذا جاز غيبة جوهر مع حضور آخر وإن لم يتناف ذلك وإن رجع
 ذلك إلى فناء بضاده فساقت ؛ لأن الذي جاز ذلك له في الغيبة والحضور هو أن الجوهر في
 (١١ / ٥٧)

جنسه لا يختص بمحاذاة دون غيرها ، فخصوله في بعض المحاذيات دون بعض بحسب العال
الموجودة فيه ، وليس كذلك حال انتفائه ؛ لأن ما أوجب انتفاء بعضه قد حصل حكمه
مع سائر حكمه مع ذلك البعض ، فيجب أن ينافى السكل . ولوصح في الكون الواحد أن
يتعلق بجميع الجواهر على حد واحد لوجب كونها أجمع في محاذاة واحدة ، لكن ذلك
يستحيل لما فيه من قلب الجنس وغيره من الوجوه . وإذا ثبت من جهة العقل ما قدمناه لم
يصح لأحد التعلق في خلافه بالإجماع لو ثبت إجماع ظاهر ولوجب أن يتأول على وفق
ما اقتضاه العقل ، فكيف ولا إجماع في ذلك يمكن بيانه ؛ لأن الذي ظهر عن الأمة أنه
— تعالى — يفنى الأجسام ثم / بعينها ، ولم يظهر عنهم أنه على أية وجه يفنى بل لم يوجد
عن أحد منهم الكلام في الفناء وأوصافه ، وأنه ضد مقدور للقديم تعالى ، فالتعلق
بالإجماع — والحال هذه — يفنى عن قلة تحصيل . وإذا صح ذلك بطل التكفير
والتشنيع في هذه المسألة ؛ لأن من سلك هذه الطريقة إنما يتمسك بالإجماع ظناً
منه بأن ذلك يصح له ، فإذا بان فساد تعلقه به للوجه الذي ذكرناه فقد بطل
ماقاله أصلاً .

ب ٣٦

وهذه الجملة كافية في فناء الجواهر ، وإنما عدلنا عن الكلام في أحوال الفناء ؛ لأنه
ليس له بهذا الموضوع كبير تعلق . وما أوردناه من دليل السمع يبين أن الفناء لا يبقى
فليس لأحد أن يقول : إذا كان الفناء متى وجد بقي فكيف يصح وصفه — تعالى —
بأنه الآخر ، ولا له أن يقول : إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضده ؛ لأن بقاء الشيء
لا يجب أن يشترك فيه المتضادات ؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى
الوجود ؛ لأن البقاء من توابع الوجود كالحديث ، فإذا صح افتراقها في الحدوث
فكذلك في توابعه ، وإذا صح افتراقها في الحلول في الحال المتغيرة فكذلك في البقاء .
وإنما أوردنا الكلام في الفناء لأن الإعادة تنبئ عليه . وقد تكلم الناس في الإعادة كثيراً

وأوردوا فيها شبهة اقتضى التشاغل بحملها ليزول اللبس في ذلك ، فلما لم يمكن ذلك إلا بذكر الفناء ذكرناه ، لا لأن الحاجة إليه ماسة ؛ لأن الجسم إن لم يصح أن يفنى فالتكليف صحيح ، كما أنه إذا فنى وصحّت الإعادة فيه فذلك صحيح ، ولولا ما أوردوه من الشبهة في الإعادة مما يتصل به وبالإيمان لمعاد لقد كان الكلام في / شروط التكليف يتم وإن لم يذكر الإعادة ؛ لأنها كانت لا تخلو من أن تصح أو تستحيل . فإن صحّت كفيها الإبانة لصحتها أو استحالت وجب القضاء بأنه - تعالى - لا يفنى الأجسام ؛ لأن إفناءها لما كان يؤدي إلى ألا يصح أن يفعل ما وجب عليه فيخلّ ذلك بالتكليف وحسنه وشرائطه ، لكننا تضمنا في صدر هذا الكتاب أن نورد ما يكشف به الكلام ويزول به اللبس في التوحيد والعدل ؛ كما نورد ما لا يتم معرفة ذلك إلا به . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

فصل في صحة الإعادة على الجواهر

الأصل في هذا الباب أن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت فتي صح وجود المقدور صح منه إعادته ^(١) ؛ كما أن الجسم إذا صح أن يتحرك من غير تخصيص بوقت فمتى صح أن يتحرك صح من القادر أن يحركه ، وكذلك متى صح في الجسم أن يكون عالمًا صح من القادر أن يجعله كذلك . وقد ثبت في الجواهر أن القديم - تعالى - قادر عليها من غير تخصيص بوقت ، فيجب أن يجوز أن يوجد ^(٢) في كل وقت صح أن توجد .

فإن قيل : ومن أين أن الجواهر بصح وجودها في كل وقت ؟ قيل له : قد ثبت

(١) في الأصل : « إعادة » .

(٢) في الأصل : « يوجد » .

جواز البقاء عليها ، وأنها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث ما لم يحدث ضدها ، ولا تنتهى إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه ؛ كما أن الجسم لا ينتهى إلى حال إلا ويجوز أن يتحرك . فإن قال : إني وإن سلمت أن البقاء يجوز عليها ، فليست أسلم أنها تبقى أبداً ، بل لا يتمتع أن ينتهى بها الحال وهي / [موجودة ^(١)] إلى وقت يجب أن تعدم فيه ؛ قيل له : لو جاز ما ذكرته فيها لم يتمتع في الجواهر أن ينتهى بها الحال وهي موجودة إلى وقت [لا ^(٢)] يصح أن تتحرك فيه ، وذلك باطل ؛ لأن ما اقتضى تحركها في بعض الأوقات يقتضى ذلك في سائرها ؛ فكذلك ما اقتضى صحة استمرار وجود الجواهر في بعض الأحوال يقتضى ذلك في سائرها ؛ لأن العلة في ذلك أن الوجود قد ثبت له من غير تخصيص بوقت ، فالمراد يحدث الضد فيجب صحة الوجود فيه ؛ على ما ذكرناه .

فإن قال : أليس المعلوم قد يستحيل وجوده في أوقات ، ثم ينتهى به الحال إلى صحة الوجود ، فهلاً جوزتم مثله في الجوهر ؟ قيل له : إن خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجرى مجرى استحالة الحكم على الذات بعد صحته ؛ فلذلك صح في المعدومات [فيما] لم يزل أن يستحيل وجودها ؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصح مما تقرر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنه من باب الإثبات ^(٣) وقد قال شيخنا أبو إسحاق : إن الجوهر لو صح فيه أن يجب عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه ، وقد ثبت أنه قد أتى عليه من الأوقات مالا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا وقت يُشار إليه إلا ويجوز أن يبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبداً بعد حدوثه فين أين أنه يجوز في كل

(١) زيادة اقتضاها السياق

(٢) بياض في الأصل لم يتهياً لنا سده .

حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الإحداث ؟ قيل له : لأن كونه - عز وجل - قادرا على إحداثه غير مختص بوقت ؛ كما أن صحّة وجوده في نفسه غير مختص بوقت . فكما يصح وجوده في كل حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة القديم - تعالى - في كل حال .

فإن قيل : ومن أين أنه - سبحانه - في كونه قادرا عليه غير مختص بوقت ؟ قيل له : لأن القادر في كونه قادرا على الشيء إنما يختص بوقت على أحد وجهين . إما لأن المقدور في نفسه لا يصح وجوده إلا في وقت واحد ، وإما لأن كونه قادرا يرجع إلى معنى لا يصح أن يتعلق إلا بمقدور واحد في وقت واحد في حين واحد . وقد ثبت أن القديم - تعالى - يقدر في كل وقت على مالا نهاية له ، وأن معنى الحصر في مقدوراته لا يصح ، وثبت أن الجوهر في نفسه يصح وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألا يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت .

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت وإن لم يصح فيه ما ذكرتموه من الوجهين ؟ قيل له : لأن نفس المقدور إذا لم يصح [أن] يختص بوقت في الوجود حتى يجري مجرى مالا يبقى من الأعراض ، والقادر لنفسه يقدر على الشيء ، فلا يصح أن يعتبر في كونه قادرا ما يوجب فيه الحصر ، فيجب ألا يختص كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت لزوال ما يقتضي تخصيص الأوقات فيه .

فإن قيل : إذا صح في القدرة نفسها أن تتعلق بالمقدور في وقت دون وقت وإن كان تتعلقها يرجع إلى ذاتها فهلاً جاز في القادر لنفسه أن يتعلق بوقت دون وقت وإن كان قادرا لذاته ؟ قيل له : إنما وجب ذلك بالقدرة ؛ لأنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد ، وذلك يوجب فيها ألا تتعلق بالمقدور إلا في حال دون حال ، والقادر لنفسه يقدر على مالا / نهاية له ، فتلك العلة عنه زائلة ، فيجب

ألا بتعلق كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت . يبين ذلك أنا لو قلنا في القدر : إنها تتعلق بالمقدور في كل حال ، وقد ثبت أن لها في كل حال مقدورا مخصوصا لصح أن يفعل بها المقدور الأول والمقدور الثاني ثم كذلك أبدا ، فكان ذلك يؤدي إلى أن يصح من القادر بالقدرة الواحدة حل الجسم العظيم . وتعذر ذلك ببيان صحة ما قدمناه . وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنه يقدر على ما لا نهاية له ، فثبت فيه أنه قادر على الجواهر ، وثبت أن وجودها في كل وقت يصح ، وثبت أن الوجه الذي يقتضى تخصيص كونه قادرا عليها لوقت زائل ، ثبت أنه يقدر على إحداثها في كل وقت . فإذا صح ذلك وثبت أنه - تعالى - لو لم يحدثها بالأمس لكان في هذا الوقت يصح أن يحدثها ، فيجب وإن أحدثها بالأمس ثم أفناها أن يجوز أن يحدثها ؛ لأن تقدم وجودها في هذا الباب لا يغير حكمها ؛ ألا ترى أن ما لا يبقى لئلا لم يصح وجوده إلا في وقت واحد فسواء تقدم إحداثه أو لم يتقدم والحال ^(١) واحدة في استعالة وجوده في غير ذلك الوقت . يبين ذلك أن الذات واحدة والوجود والحدوث فيها لا يختلف في هذا الوقت ، فسواء تقدم منه إحداثها أو لم يتقدم فيجب أن يصح منه - تعالى - أن يحدثها .

فإن قيل : إذا صح كونه قادرا على الجوهر في حال عدمه ويستحيل وصفه بذلك في حال وجوده فهلا جاز أن يقدر على إحداثه في حال دون حال وإن كان معدوما في الحالين ؟ قيل له : إن الجوهر وإن كان موجودا فقد عرفنا أن إيجاده - تعالى - / له وهو موجود يستحيل ، فإذا صح ذلك لم يصح أن يوصف بأنه قادر عليه في حال بقائه ، وليس كذلك إذا كان معدوما في الحالين ؛ لأن إيجاده فيهما جميعا يصح ، وليس يصح فيه من حيث كان قادرا عليه أن يختص بوقت دون وقت ، فيجب أن يصح منه إحداثه في كل حال . وقد ذكرنا في بعض المسائل أن ماله خرج - سبحانه - من كونه قادرا على

(١) في الأصل : « والمال » .

الجوهر في حال وجوده هو حصول الوجود له دون تقضى وقته ، فإذا زال الوجود بالعدم فقد زال ماخرج لأجله من أن يوصف بأنه قادر عليه ، فيجب أن يكون حاله في كونه قادرا عليه ثابتا كحالته أولا . فإذا صح في الابتداء أن يحدثه لهذه العلة صح بعد الإفناء أن يحدثه لهذا الوجه .

فإن قال : هلا قلتم : إن الذى أخرجه - تعالى - من أن يوصف بالقدرة عليه هو تقضى وقته دون وجوده ؛ كما قلتم في الواحد منا : إنه إذا انقضى وقت مقدوره لم يوصف بأنه قادر عليه ؟ قيل له : قد بينّا أن القدرة لا يصح أن تتعلق إلا بجزء واحد في وقت واحد من جنس واحد ، فلو لم نقل بأن تقضى وقت مقدورها يخرجها من أن توصف بأن لها قدرة عليه لم يصح ما قدمناه من الأصل . وليس كذلك حاله - تعالى - لأن الذى يحيل كونه قادرا على الشيء ليس إلّا وجود مقدوره ، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور - وقد تقدم حدوثه - كحالته ولما يتقدم^(١) ذلك ، وصحة إيجادها له على ما قدمنا القول فيه . فأما ما لا يبقى فقد بينّا أنه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلّا في وقت واحد من فعل أى فاعل كان ، ولا يصح أن يحدث إلّا في ذلك الوقت ، وليس كذلك حال الجواهر ؛ لأن وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصح ؛ على ما قدمناه . فإذا أفناها - تعالى - فيجب أن يصح أن يعيدها / ؛ كما صح أن ٢٦٥ يحدثها في تلك الحال لو لم يتقدم إحداثها لها ، وصارت الذات الواحدة إذا مقدورة للقديم بمنزلة تحريك الواحد منا الجسم ؛ فكما أن ذلك لما صح في كل حال من الواحد منا وإن كانت الحركات التى نفعلها متغايرة فيجب أن يصح في القديم - تعالى - إيجاد هذه الذات في كل حال ، وإن كان الموجود موجودا واحدا . وإذا صحّت هذه الجملة

(١) في الأصل : تقدم .

ثبت أنه - تعالى - إذا أفنى العالم أنه قادر على إعادة من يستحق الثواب ، وعالم بأجزائه ، فيصح أن يعيده ويوفر عليه الثواب . وكذلك^(١) يصح أن يعيد المستحق للعقاب فيفعله به .

فصل في ذكر ماله يكون المعاد مُعادا

اختلاف المتكلمون في ذلك . فمنهم من قال : إنه يكون مُعادا لِمَلَّةٍ لولاها لم يكن كذلك ؛ كما أن المتحرك إنما يتحرك لِمَلَّةٍ ؛ لأنه كما يجوز بدلا من كونه متحركا أن يكون ساكنا ، فكذلك يصح بدلا من كونه مُعادا أن يكون غير معاد ، فيجب أن يختص بكونه مُعادا لِمَلَّةٍ . قالوا : وقد يجوز أن يكون الشيء حادثا مُعادا وحادثا غير مُعاد . فإذا اشترك في الحدث واستبدَّ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك^(٢) لِمَلَّةٍ ، كما أن المتحرك والساكن لما اجتماعا في الوجود [و] استبدَّ كل واحد منهما بحكم زائد ، وجب أن يكون ذلك^(٣) لِمَلَّةٍ .

والصحيح عند شيوخنا - رحمهم الله - أن يكون معادا لا لِمَلَّةٍ ، لكن لأنه إحداث ثانيا بعد حدوث أول . فلمَّا أعيد ثانيا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة / لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك عِلَّةٌ . ويدل على ذلك أنه إذا ثبت في الإحدَث أنه يحدث لا لِمَلَّةٍ ، فكذلك القول في المُعاد ، لأنه لم يحصل فيه إلا إحداث ذاته في المعنى .

فإن قيل : ومن أين أن الإحدَث محدث لا لِمَلَّةٍ ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لِمَلَّةٍ لم يَحُلْ حالها من وجوه ثلاثة : إما أن تكون معدومة أو قديمة أو محدثة .

(١) في الأصل : « لذلك » .

(٢) في الأصل : « كذلك » .

ولو كانت معدومة - وليس لعدمها أول - لوجب ألا يكون لوجود الحادث أول ،
وفي هذا إيجاب قدمه ، ولأن المعدوم لا يختص الحادث إلا باختصاصه بما لم يحدث ، فلم
صار بأن يكون علة في حدوث ذلك أولى من أن يكون علة في حدوث غيره ؟

ولو كانت العلة قديمة لوجب أيضا فيها ما ذكرناه من الوجهين . وليس هذا من
قولنا : إن القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل بسبيل ، لأن القادر
لا يمتنع كونه قادرا على ما لا يصح أن يوجد إلا بعد أحوال ، لأن المقدور لا (يكون
مقدورا^(١)) من جهة على جهة الإيجاب ، وليس كذلك الحادث لو كان محدثا لعلة ،
قديمة ، لأن الموجب إذا وجد فيجب حصول الموجب لا محالة ، سيما إذا كان ذلك
للموجب علة ولم يكن سببا ، وقد ثبت في العلل أن ما منع من الحكم الموجب عنها ،
منع من وجودها ، فكيف يصح في القديم أن يقتضى حدوث الشيء ويكون موجودا
لم يزل ، والحادث يستحيل وجوده لم يزل .

فإن قيل : جوزوا أن يكون القديم موجبا لحدوثه على طريق إيجاب السبب للمسبب
قيل له : إن السبب أيضا من حقه أن يوجب المسبب في حالة / أو في ثانية^(٢) إذا ارتفع
المنع . فتي علمنا من حال الشيء أنه يوجد مع ارتفاع الموانع ولا يوجد غيره الأوقات
الكثيرة علمنا أنه لا يجوز أن يكون سببا له .

وإن كانت العلة محدثة فيجب أن تكون كذلك ، أيضا لعلة هو حدوث وليست
بمحدثة فلا يجب كذلك لعلة وأن يتصل بما لا نهاية له ، قيل له : إن الحادث لم يكن
محتاجا إلى علة ، لأنه يسمى بذلك لا يستحق العلل ، وإنما يحتاج إليها لأنه وجد بعد أن
لم يكن ، لأن الحادث لهذا^(٣) يبين في المعنى من غيره ، وقد علمنا أن العلة قد شاركته
في ذلك ، فيجب أن تكون كذلك العلة . وفي هذا قدما ذكره :

(١) ما بين القوسين كان مكانه في الأصل بيان ، فقد كما ترى .

(٢) الكلمة في الأصل غير منقولة . (٣) كذا في الأصل . والأولى : « بهذا » .

وبفارق ذلك ما نقوله : من أن المتحرك متحرك لعلّة ، ولا يتصل بما لا ينتهى ؛ لأن الحركة لم تشارك المتحرك فيما احتاج له إلى علّة ؛ لأنه إنما احتاج إلى علّة لجواز كونه ساكنا بدلا من كونه متحركا ، ولا يصح في الحركة أن تكون ساكنا بدلا من كونها حركة فلذلك لم يكن كذلك لعلّة .

فإذا بطل جميع ما ذكرناه من الوجود لم يبق في المحدث إلا أنه محدث لا لعلّة . وقد بينّا من قبل أنه لو كان محدثا لعلّة لفقض ذلك تعلّق الأفعال بالمحدثات بالفاعلين ، والكان للموجب لوجودها حصول اللعلّة دون القادر . فإذا بطل من حيث وجب تعلّق كل المحدثات بالمحدث بطل ما قاله . فإن قال : إني أقول في المحدث : إنه محدث لعلّة ، وأعني بها أنها سبب لحدوثه ؛ قيل له : قد بينّا من قبل أن القديم - تعالى - قد يفعل بلا سبب ، وأن الجسم وكثيرا / من الأعراض يستحيل وجودها عن سبب ، وذلك يبطل ما ذكرته في جميع قولك .

فإن قال : جوزوا أن يكون الأمر كذلك ، قيل له : إنما يجوز في كثير من الحوادث أن يكون حادثا لسبب ، وإنما يخالف في عبارة ، فلا نجعله علّة لحدوث السبب ، ولا نسميه حدوثا له وإحداثا . فإن قال : ما أنكرتم أنه لا محدث إلا ويحدث عنه - سبحانه - بالإرادة وهي موجبة للراد ، فيجب من هذا الوجه أن يكون محدثا لعلّة ، قيل له : قد بينّا من قبل أن الإرادة غير موجبة للراد وأن القادر إنما يفعلها لما له يفعل المراد من الدواعي . وذلك يبطل ما ذكرتم . وقد بينّا من قبل أنه - تعالى - لا يجوز أن يحدث الأشياء بكن ، فلا يصح أن يقال : إن المحدث محدث لعلّة ويراد به ذلك .

وإذا ثبت ^(١) ذلك ثبت ^(٢) أنه لا صفة للمعاد من جهة المعنى إلا ما للمحدث

(١) كتب في الأصل فوقه : « صح » وهو إشارة إلى نسخة أخرى .

(٢) كتب في الأصل قبله : « صح » وهو ما في نسخة أخرى ، وقد جمع بينهما الناسخ في الصلب .

فيجب ألا يكون مُعاداً لعلّة . فإن قال : إذا صحّ كونه حادثاً غير مُعاد وحادثاً معاداً وجب أن يكون كذلك لعلّة ، قيل له : قد بينا أن العلة إما بطالت في الصفات التي تتجدد للموصوف دون الأسماء ، وكشفنا ذلك في صدر الكتاب ، وقد علمنا أن هذا المُعاد لو لم يتقدّم حدوثه لكان حاله كحالهِ إذا تقدّم حدوثُهُ ، ثم فنى في أنه وإن لم يكن هناك علة فقد حصلت فائدة تقتضى تجدد الاسم ، لأنه أُعيد إلى الوجود الذي كان له بعد زواله ؛ فكما يقال في زيد : إنه عاد إلى خِلقة إذا حصل عليها بعد زوالها فكذلك القول في المُعاد . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إذا صح في المعنى الذي له كان مُعاداً أن يوجد ابتداء فلا يكون إعادة ، ويوجد بعد تقدم الوجود فيكون إعادة فغير مستنكر في نفس المُعاد أن يتغيّر عليه / التسمية لتقدم الوجود وما يتنه ٦٧ شيوخنا في الكتب من أن حدوث ذات الشيء يُغنى عن طلب علة لها يكون حادثاً (بنفع)^(١) فيه هذا القول .

فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراته تعالى

لا خلاف بين شَيْخَيْنَا في أن ما يختص - تعالى - بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة . فأما مقدوراته الباقية التي يُقدر على جنسها فعند أبي علي لا يجوز أن تعاد ، وعند أبي هاشم يجوز أن تعاد . ولا يختلفان في أن ما لا يبقى لا يجوز أن يعاد البتّة لأنه يختص في الوجود بوقت واحد في الوجود لا يصح أن يوجد إلّا في ذلك الوقت ؛ لأنه متى تعدّى في صحّة وجوده الوقت الواحد صحّ وجوده في سائر الأوقات ما لم يوجد ما يحيل وجوده . فإذا صحّ في الصوت أن استمرار وجوده لا يصح فيجب ألا يصحّ أن يوجد إلّا ويفنى ثانياً ثم يوجد ثالثاً على هذا الترتيب . وإذا صحّ ذلك وكانت الإعادة تقتضى

(١) موضع هذه الكلمة يباين في الأصل .

صحة الوجود مما يختص بوقت واحد فيجب ألا يجوز أن يعاد . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم : إن القول فيما لا يبقى بأنه يجوز أن يعاد برد الحال فيها إلى أنه يجوز أن يبقى ، فإذا بطل ذلك فيه بطل القول بجواز إعادته . وما دللنا عليه من قبل في صحة الإعادة على الجواهر يقتضى صحة الإعادة على ما يبقى من مقدوراته تعالى من الحياة وغيرها ، فلا وجه لإعادته ؛ لأن الطريقة واحدة . وقد قال شيخنا أبو علي : إن ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد فلو جاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا / لله سبحانه لحاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا لنا ؛ لأن الجنس الواحد في الوجود وصحته وما يقع الوجود من الكيفيات لا يختلف . ولذلك ثبت أن كل جنس يصح البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجوز أن يبقى من فعل سائرهم : وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألا تختلف باختلاف ذواتهم . وقد ثبت أن القادر متى يستحيل أن يعيد ما يبقى من مقدوراته ؛ لأنه أو صح أن يعيده لأدى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدوراتها المتقدمة ، أو يقدم سائر مقدوراتها المتأخرة ؛ لأن التقديم والتأخير في المعنى كالإعادة ، وتجوز ذلك يؤدي إلى أن يصح من الضعيف حمل الجبال العظيمة على هذا الحد ، ويؤدي إلى أن يختلف حال ما يفعله من المقدورات بالقصد ؛ فحق قصد فيها إلى تقديم وإعادة وجهد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه ، وبطلان ذلك بين

وإس لأحد أن يقول : جئوا أن يعيد بهذه القدرة في هذا الوقت جزءا واحدا فقط ، فلا يؤدي إلى ما ذكرتموه من الفساد . وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون لا يصح أن يفعل بالقدرة إلا إعادة هذا الجزء فقط ، أو يصح أن يفعل على جهة الابتداء سواء ولو كان لا يصح أن يفعل بها في هذه الحال إلا إعادة هذا الجزء وجب أو بقي هذا الجزء إلى هذا الوقت ألا يصح أن يفعل بهذه القدرة شيئا ، وذلك مستحيل ، فلا بد

أن يفعل بها سواء . وإذا صحّ ذلك فيجب إذا^(١) لم يكن بين الجزء للعاد وبين الجزء
المبتدأ تنافٍ أن يصحّ أن يفعلها بالقدرة ، وذلك يوجب أن يصحّ أن يفعل بالقدرة
الواحدة أكثر من جزء واحد في وقت واحد في محل واحد ، وهذا يوجب ألا يكون
بعض العدد بذلك أولى من بعض .

وبعد ، فإذا كان تعلّق القدرة بجميع ما وقع بها من قبل سواء فلم صار بأن يصحّ أن
يعاد بها في هذا الوقت بعض الأجزاء المتقدمة أولى من بعض ؟ وهذا يوجب فساد القول
بأن الذي يعاد بها جزء واحد فقط . وذلك يؤدّي إلى أن يصحّ بها [إعادة] كل ما تقدّم
من مقدورها على ما تقدّم . وفيه من الفساد وما سبق ذكره . فإذا صحّ في مقدورها الباقي
أن إعادته لا تصحّ صحّ فيها هو من جنسه من مقدورات الله تعالى ؛ على ما سلف القول فيه .
ولو جاز أن يُفرق بينهما - والجنس واحد - إجاز أن يفرق بين أفعاله وأفعالنا في سائر
الأفعال وإن كانت الطريقة واحدة ؛ لأنه متى خولف بين فعل الفاعلين فيما يرجع إلى جنس
الفعل ووجوده لزم عليه صحّة مخالفة أحدهما الآخر في سائر أحكام الأفعال مع تساويها
في الجهات . وهذا تطرّق من الجهالات مالا خفاء به .

فأمّا شيخنا أبو هاشم فإنه يقول : إذا ثبت أن العلة التي لها استحالة الإعادة على
مقدوراتنا الباقية ما تقدّم ذكره من اختصاص القدرة بأنها يجب ألا تتعلّق في كل وقت
إلا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحكم مقصورا عليها . وليس
كذلك حال القديم - تعالى - ؛ لأنه يقدر في كل وقت على مالا نهاية له ، فما أوجب
استحالة الإعادة في مقدور العبد فليس يحصل في مقدوره سبحانه ، فيجب أن يصحّ
أن / يعيده ، وألا يفترق الحال بين ما يختصّ هو بالقدرة عليه - عزّ وجلّ - وبين ما يقدر
على مثله لأن العلة فيهما جميعا ما تقدّم ذكره من أن الشيء إذا لم يختصّ في صحّة الوجود

(١) في الأصل : « وإذا » .

بحال دون حال ، ولا القادر عليه في كونه قادرا يختص بوقت فيجب أن يصح منه الإعادة . وقد بينا أن الذي أوجب خروج القادر منا من أن يكون قادرا على الشيء ينقضى وقته اختصاص القدرة بأنها تتعلق بجزء واحد وأن القديم - سبحانه - إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألا يخرج من كونه قادراً على الشيء - إلا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشيء ممّا يصحّ البقاء عليه . وقد بينا أنه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وفاعلنا إذا لم يصحّ البقاء عليه في باب الإعادة ألا يختلف حال ما يبقى من مقدوراته - سبحانه - ومقدوراتنا ؛ لأنّ العلة فيه [أن] المقدور في نفسه يستحيل أن يوجد إلا في وقت واحد ، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل ؛ فوجب ألا يختلف حال الفاعلين ، وليس كذلك ما يبقى ؛ لأننا قد بينا أن مالا لا يجوز إعادته من مقدورنا يختص الواحد منا ، فلا يمتنع أن يخالف حالنا فيه حاله - تعالى - وأن تكون كل مقدوراته الباقية متّفة في أن الإعادة تجوز عليها ، من حيث ثبت قادراً لنفسه ، وصحّ أنه لا يختص في كونه قادرا على الشيء بوقت دون وقت ، والشيء في نفسه يصحّ وجوده في كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الإحداث ؛ على ما سنبينه .

وليس له أن يقول : إذا لم يخالف فعله تعالى فعل العبد في جواز البقاء واستحالاته فلكذلك في جواز الإعادة / واستحالاتها ؛ لأن الأمر في هذه الأحكام موقوف على الدلالة ، وإنما يجب القضاء بتساوي الجنس الواحد فيه إذا كان ذلك الحكم واجبا فيه لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته ، إمّا بشرط أو بغير شرط ؛ فيجب اتفاق الجنس فيه ، وليس كذلك حال صحة البقاء واستحالاته ؛ لأن ذلك لا يرجع إلى ذات الشيء ، فإذا دلّ الدليل على اتفاق الجنس الواحد فيه قضى به ، وإذا دلّ الدليل على خلافه حكم فيه . ولولا قيام الدلالة على أن الكون يجوز عليه البقاء من فعل أيّ فاعل كان لم يجب اتفاق الجنس فيه ، وكذلك القول في سائر الأجناس . فإذا صحّ ذلك وثبت بالدليل التفرقة

بين الجنس الواحد في جواز الإعادة فالواجب أن يقضى به . على أنه قد صح بالدلائل عندنا أن الجنس الواحد من مقدوره سبحانه يجوز في بعضه الإعادة دون بعض ؛ لأنه تعالى - إذا فعل العلم متولداً عن النظر وقد ثبت في النظر أن البقاء لا يجوز عليه وفي العلم جواز ذلك ، وثبت بالدلائل أن مانولاً عن شيء مخصوص لا يصح أن يوجد على طريق الابتداء ولا متولداً عن سبب سواء ، فإذا صح ذلك فالواجب فيما يحدثه من العلوم ابتداء أن يصح أن يعيده ، وإذا فعل مثله متولداً عن النظر ألا يصح أن يعيده ، من حيث استحالة الإعادة على النظر ، من حيث لا يجوز البقاء عليه . وكذلك القول في السكون المتولد عن الاعتماد الذي لا يصح أن يبقى . وهذا صحيح يمكن الاعتماد عليه وإن لم يصح إبراده على طريقة النقض على أبي علي ؛ لأنه لا يقول في القديم تعالى : إنه يفعل بأسباب . وقد كشفنا نحن القول في ذلك . فأما اتفاق الجنس الواحد إذا وقع على وجه واحد في ٢٧١ الحسن والقبح فالعلة فيه هي اتفاقها في الوجه المقتضى الحسن أو القبح دون اتفاقها في الجنس ؛ لأنه لا فصل بين مختلف الجنس ومتفق . ولذلك ألزمتنا المجبرة في القبايح والمحسنات هذه الطريقة ، ولم نراع فيها اتفاق الجنس واختلافه ، من حيث كان الاعتبار بالوجه الذي يحسن أو يقبح ، وهذا إنما يصح التعلق به لما ثبت بالدليل أن اختلاف أحوال القائلين لا يؤثر في هذا الحكم ، وأن الاعتبار فيه بوجود الأفعال . وليس كذلك حال جواز الإعادة ؛ لأننا قد بينا أنه لا بد من أن يمتد في حال القادر ؛ كما لا بد من اعتبار حال المقدور فيه . وإذا وجب اعتبار كلا الأمرين في صحتها فحق حصول أحدهما دون الآخر فالإعادة مستحيلة ، وقد بينا أن مقدور العبد لا يحصل فيه إلا الحكم الراجع إلى المقدور ، دون الحكم الراجع إلى القادر ، فيجب ألا تصح عليه الإعادة .

وهذه الجملة تكشف عن صحة قول أبي هاشم في هذا الباب . وقد بينا أن الواجب أن يقال على مذهبه الصحيح : إن كل مقدور لله سبحانه باقٍ لا يتعلّق وجوده بوجود

سبب لا يبق فإعادته تصح . وما أخلَّ ببعض هذه الشروط فإعادته لا تصح ؛ لأن المقدور إن كان مقدورا لغيره فقد بينا أن الإعادة لا تصح فيه ؛ وإن كان مقدورا لله تعالى والبقاء لا يصح عليه فمكثل . وقد دللنا على صحة ذلك بما تقدم من النظر ، وأنه لا يجوز أن يولد علما إلا ويصح وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح ، وأن وجوده إذا تعلّق بما لا يبق / [فهو] تعالى لا يفعله أصلا مع وجوبه . ولا يصح أن يقال : إنه - تعالى - قبل الإفناء يوقره عليه ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها .

فإن قيل : هلا قلتم : إن المستحقّ للثواب إذا فنى خرج من أن يكون واجبا أصلا فلا تجب إعادته ؛ كما أن المستحقّ الدم على غيره إذا مات زال وجوب الدم أصلا ؟ قيل له : إن المعتبر في باب الواجبات بحال من يجب عليه الواجب . فإن صح أن يتوصل بفعل مقدمة إلى فعله وجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الواجب . وإن تعذر ذلك عليه زال وجوب ذلك الشيء عنه ، إلا أن يصيره غيره بحيث يمكنه أداء الواجب . وإذا صحّ ذلك وقدر سبحانه على الإعادة فيجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الثواب المستحقّ عليه . فأما مستحقّ الدم إذا مات فإنه لا يتمكن من الأمر الذي إذا حصل صار بحيث يمكنه حقّ الدم ، فلذلك خرج من أن يكون واجبا له ، لكنه تعالى إذا صيره بحيث يمكنه عاد حقه في باب الدم ؛ لأنه من حقوقه لامن حقوق غيره عليه .

فإن قيل : أليس تقولون : إن القديم - تعالى - لا يفعل ما يستحقّه المثلث في أحوال موته وعدمه ، فإذا جاز خروجه من أن يسكون واجبا في تلك الحال فهل جاز مثله في سائر الأحوال بآلا يعيد السكّل ؟ قيل له : إن الأحوال التي أشرت إليها الثواب فيها واجب ، وإنما آخره - تعالى - اضرب من المصلحة يعود على المكافئ / وتأخير الحقوق

لهذا المعنى يحسن في الشاهد ؛ لأن وليّ اليتيم لو علم أن استيفاء حقّ اليتيم معجلاً يؤدي إلى هلاكه ، كان له أن يؤخره ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يتم ماسأل عنه لو قلنا بسقوطه أصلاً . وليس له أن يقول : لو جاز أن يؤخره - تعالى - هذه الأوقات مع كونه حقاً له فهل جاز ألاّ يعيده ويوجدّه حالاً بعد حال . وذلك أن الأوقات التي آخر الثواب فيها لا بدّ من أن يكون في تأخيرها مصلحة ، فلا يجوز أن يقاس عليها الأوقات التي لا مصلحة في تأخيرها ؛ لأنّ ذلك ظلم ، والقديم يتعالى عنه . وما ذكرناه من حقّ اليتيم يكشف ذلك ؛ لأنه قد جاز تأخيرها في بعض الأوقات ولم يوجب ذلك تأخيرها في سائر الأوقات . ونحن نبين الكلام في أن مالا يفعله - تعالى - من الثواب في هذه الأوقات فلا بدّ من أن يوفره ، في باب الوعيد إن شاء الله .

فأما من يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة ، إلّا على بعض الوجوه ؛ لأنه قد ثبت أن العوّض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه ، وصحّ فيه أن يفعل في أوقات منقطعة . وإذا صحّ ذلك لم يتمتع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل ، ثم يميتّه تعالى من غير أن يستحقّ العوض ؛ لأنّ العوض لا يستحقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغم ، والقديم - تعالى - قادر على ذلك ؛ فإذا فعله من غير ألم لم يستحقّ ذلك الخيّ عليه عوّضاً .

فإن قال : إذا كانت الحياة من أعظم النعم فسلبها يقتضى العوض / ، وإن لم يقارنه ألم وغم ؛ لأنه يقطع عن جميع المنافع ؛ كما أن وجودها يصحح جميع المنافع ؛ أو ليس الواحد من امتى سلب ماله فلا بدّ من أن يستحقّ عوضاً ، فهل وجب مثله في سلب الحياة ؟ قيل له : إنه - تعالى - إذا أنعم على الإنسان بالحياة فإنما ينعم بذلك عليه إلى مدّة ، وغير ممنوع تملك الغير ما ينتفع به إلى مدّة ، وقد ثبت ذلك عقلاً وشرعاً في العواري وغيرها . فإذا صحّ ذلك ثم سلبه الحياة لم يجب بذلك العوض ، كما أن المستردّ للعواري لا يلزمه (٥٩ / ١١ المنع)

بذلك بدل . وإذا صحَّ ذلك ولم يكن هناك ألم ولا غم يستحقَّ بهما العوض ، فيجب إذا أماته - تعالى - على هذا الوجه ألاَّ يستحقَّ العوض أصلاً ، وقد فرَّق عليه ما استحقَّه من قبل ، فلا تجب إعادته . فأما من أُولم في حال موته أو قبله فلا بدَّ من توفير العوض عليه ، إما من جهة القديم تعالى أو على جهة الاتصاف له من الظالم . وقد يمكن أن يوفرَّ ذلك عليه من جهة العقل بأن يعيده حيًّا في دار الدنيا ، ويوفرَّ ذلك عليه ثم يميتة أو يفنيه . فمن هذا حاله فلا يجب أيضاً أن يعاد من جهة العقل ، وإنما يعلم بالسمع أن من مات لا يحيا مرة ثانية إلا من حيث يعذب في القبر أو يرى مكانه من الجنة . فأما أن يعاد على حدِّ يوفرُّ عليه العوض فالسمع هو المانع منه . فأما العقل فجوز له على ما ذكرناه في هذا الباب . فمن هذه حاله أيضاً لا يجب إعادته . وهذه الجملة تبين أن إعادة مستحقِّ العوض من جهة العقل - غير / واجب أصلاً ، وإنما يجب ذلك إذا لم يختَر القديم تعالى توفير العوض عليه ، فلا بدَّ من أن يعيده ليوفرَّ ذلك عليه فيما بعد . ومتى أعاده فالكلام في أنه إذا انقطع العوض ما الذي يحسن أن يفعله تعالى من اخترام أو تفضل سيحىء فيما بعد إن شاء الله .

فأما مستحقَّ العقاب فلا يجب إعادته عندنا عقلاً ؛ لأنَّ العقاب حقٌّ عليه لاله . وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه سبحانه إسقاطه والعفو عنه ، فيجب أن يجوز ألاَّ يعيده ويختار التفضل بالعفو . وهذا قولنا في كل مستحقَّ العقاب من كافر وفاسق ؛ لأنَّ حال الكل سواء في حسن العفو عنهم . وسنذكر الدلالة على ذلك من بعد إن شاء الله .

فأما من لا يستحق شيئاً من الحقوق فلا شبهة في أنه تعالى مخير في إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يُعده ؛ كما أنه كان مخيراً في الابتداء في ذلك . هذا هو الثابت في العقل ، فأما السمع فقد دلَّ على أنه تعالى سميعيد المستحقَّ للعقاب من حيث أخبر بذلك ، وأنه يُميد من مات مستحقَّاً للعوض ؛ لأنه لا خلاف أن الاتصاف لا يقع إلا في الآخرة ؛

كما لا تقع الجزاء إلا هناك . فأما من لا يستحق شيئاً من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى يعيد البعض في الجنة ليلتذ به أهلها ، والبعض في النار فيصير عقاباً لهم . ولذلك قال الرسول عليه السلام : الشاة من دواب الجنة .

وأما الأطفال فقد ثبت بالسمع إعادتهم في الجنة ؛ حتى قال بعض العلماء : إن الحور العين والولدان منهم في الجنة ، وإن كان في الناس من يخالف في ذلك / وفيهم من يتوقف . ولسنا نقول : إن مالا تجب إعادته عقلاً تجب بالسمع إعادته ، لأن الدلالة والأخبار لا تغير أحوال الأفعال ، وإنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لا بحالة الإعادة ويزيل التجويز في ذلك .

فصل

في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذى لا يصح ذلك فيه

اعلم أنه لا بدّ في ^(١) إعادة الحى المخصوص بأجزائه ؛ لأن الحى هو الجسم المبنى بنية مخصوصة ، وإنما بوصف بأنه حى إذا اختص لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس . فإذا صحّ ذلك فلا بدّ من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة ، كما لا بدّ من اعتبارها في البقاء ؛ لأنه كما يجب للمعاد أن يكون زيدا بعينه ، فكذلك يجب فيه إذا بقي مدة لا بدّ من أن يكون زيدا بعينه ، فكما لا يصحّ في زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل أجزائه ، فكذلك لا يصحّ أن يعاد ذلك الحى بعينه مع تبدل الأجزاء .

وبدل على صحّة ذلك أنه لا بدّ من أن يعلم الإنسان في هذا اليوم أنه الذى كان سريداً من قبل ، ويعلم الشيخ أنه الذى كان صغيراً وشاباً ، وقد ثبت أن معلوم العلم يجب أن

(١) كذا في الأصل . والأول : « من » .

يكون على ما تناوله ، وإلا كان جهلا ، فإذا صحّ ذلك كان المعلوم هو الحى لا ما يختص به من الصفة ، فيجب أن يعتبر عين أجزائه فيقال : إنها التى كانت من قبل ، ويقال فى المَعَاد : إن أجزائه التى كانت من قبل .

فإن قيل : إن المعتبر فى هذا / الباب هو بكون الصفة واحدة دون أجزاء الموصوف ، فيجب ألاّ يمتنع فى حال البقاء وحال الإعادة أن يعلم أنه الذى كان من قبل متى كانت الصفة تلك ، وإن تبدّلت الأجزاء .

قيل له : إن العلم بأنه المرید والحى هو علم بأجزائه وإن لم يتناولها على التفصيل ؛ كما أن العلم بالمخاطب القاصد هو علم به وإن لم يتناول على التفصيل ، ولا يجوز أن يكون عالما بصفته التى يختص بها ولا يعلم ذات الموصوف ، فيجب لهذه العلة أن يكون المرید فى حال البقاء وفى حال الإعادة هو الذى كان من قبل .

فإن قال : إذا جاز فى السمين أن يذهب أجزاء سِمَنه وبصير نحيفا ، والنحيف أن يصير سمينا ، ونعلم مع ذلك أنه الذى كان من قبل مع تبدّل بعض أجزائه ، فما الذى يمتنع من ذلك ، وأن يبدّل كلّ أجزائه ؟

قيل له : لأن العلم بأنه المرید الحى هو علم بالجملة الحية المختصة بهذه الصفة ، وقد علمنا أن هذا العلم لا يتناول تفصيل أجزائه وإنما يتناول الجملة المختصة بهذه الصفة . فإذا صحّ ذلك وكان تغير حالها فى السمن والنحافة لا يُخرج الجملة من أن تكون جملة ، كما لا يخرج عن أن تكون هى التى كانت حية مريدة فى حال الصغر وإن كبرت . فإذا صحّ ذلك لم يؤثر هذا التغير الخصوص فى العلم بأنه الذى كان ، وليس كذلك لو تبدّلت أجزاء الجملة ، لأنه يؤدى لو علمنا أنه الذى كان أن يكون العلم جهلا ؛ لأن الأجزاء غير تلك ، والصفة التى يختص بها ليست تلك الصفة ، فكيف نعلم مع ذلك أنه الذى كان . يبيّن ما قلناه أنا نعلم تملق القدرة بمقدوراتها وأنها وهى باقية هى التى كانت من قبل ،

وإن تفسير بعض أحكامها في التعلق ، لأنها الآن غير متعلقة بما كانت متعلقة به / ولا يجوز قياساً على ذلك ألا نعلم أنها هي التي كانت وقد صار كل متعلقاتها غير المتعلقات من قبل . يبين ما قلناه أنه لا بد من ألا^(١) يختلف حال العلم بزيد في حال بقائه أنه الذي كان ، والعلم بأن زيدا غير عمرو . فلو صح^٢ أن يُعلم أنه الذي كان والأجزاء قد تبدلت ليجوز أن يعلم في زيد أنه عمرو وإن كانت الأجزاء متغيرة ، فلما بطل ذلك في الحيتين في حالة واحدة ، لما تغايرت أجزاؤهما ، فكذلك القول لو صارت أجزاء الحى الواحد ثانياً غير أجزائه أولاً .

وهذا يسقط القول بأن المعتبر في الحى بعينه أن يكون مؤلفاً مبنياً من قبيل من الأجزاء ، وأن يحلَّ قبيل من الحياة ، ولا معتبر بأجزاء مخصوصة ولا بحياة مخصوصة ، لأن الذى قدّمناه قد أبطال هذا القول . فأما الحياة فلا يمتنع أن تتغير ويكون الحى واحداً ، فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها ، لأنه إذا جاز أن يكون هو الذى كان مريداً من قبل - والإرادة في هذه الحال غير التى كانت وكذلك العلم - فكذلك لا يمتنع أن تكون الحياة غير التى كانت من قبل . وهذه القضية واجبة في كل صفة استحقها الموصوف لعل أن تلك العلة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له لعل متغيرة في الأوقات ، كما لا يمتنع اجتماع العِلل فيه في وقت واحد . وإنما لا يصح ذلك في القدرة خاصة ، لأنه لا مثل لها في الجنس . فذلك لم يصح هذا الوجه فيها .

فإن قال : إذا وجب اعتبار عين الأجزاء على ما قدمتم ، فهلا وجب اعتبار أجزاء مخصوصة من الحياة لا يقوم غيرها مقامها في كون هذا الحى بعينه حياً ، قيل له : إنما اعتبرنا نفس تلك الأجزاء لأن العلم بأن / الحى الآن هو الذى كان من قبل ، والمعاد هو

(١) في الأصل « أن » .

المبتدأ يقتضى كون الأجزاء واحداً^(١) ، وليس كذلك الصفة التى يعلمه عليها ؛ لأن العلم يتعاق بالوصوف دونها فلا يجب من حيث تنغاير الحياة ألا يكون العلم به فى حال بقائه هو العلم بأنه الحى فى حال وجوده .

فإن قال : إذا صح فى الحياة مع تماثلها أن يكون المختصّ بزيد منها يستحيل أن يختصّ بعمرو فهلاً يصحّ أن يكون المختصّ بزيد أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها ؟ قيل له : قد ثبت فى العرض أن المختصّ منه بمحلّ لا يجوز وجوده فى محلّ آخر ، وإن كان ما يجوز أن يوجد فى المحلّ الواحد من جنسه لا ينفاهى ، فكذلك ما يختصّ بأحد الحيين من الحياة لا يجوز أن يختصّ بالحى الآخر . ولا يمنع ذلك من القول بأن المختصّ بالحى الواحد لا يكون أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها .

فإن قيل : أفليس كما يعلم الواحد ممّا فى زيد فى حال بقائه أنه الذى كان من قبل ، فكذلك نعلم أن ما هو عليه من كونه حياً الآن هو الذى كان . وهذا بوجب أن الحياة لم تبدل ولا الأجزاء ، قيل له : كذلك نقول ؛ لأن الحياة لا تبطل بغيرها من الحياة مع تماثلها واختصاصهما بالجملة الواحدة ، فلا يجوز أن يخرج عما اختصّ به من الحال فى كونه حياً فى حال بقائه البتّة . ولو جاز خروجه عنه بما يماثله من الحياة كان لا يبطل بما سألت عنه ، لأنه كما يعلم ذلك فقد يعلم من غيره أنه المرید الذى كان ، والمعتقد الذى كان [مع أن] ما يختصّ به فى كونه مریداً معتقداً ليس هو الذى كان عليه من قبل ، فكذلك القول فى كونه حياً . وهذا بمنزلة علمنا بأن المتحرك هو الذى كان من قبل متحركاً ، ولا يؤثر فى ذلك كون الحركة ثانياً غير التى كانت أو لا ويستحيل أن نعلم أن المتحرك هو الذى كان والجزء نفسه قد تبدل .

فإن قال : فيجب على هذا أن تجوزوا القول بأن الحى للمعاد هو الذى كان من

(١) أى شيئاً واحداً .

قبل ، وإن كانت الحياة التي حصلت فيه في حال الإعادة غير التي كانت فيه في الأول ؛
 قيل له : كذلك يجب على هذا الأصل ، وإن كان مخالفا لما قاله شيخنا أبو هاشم - رحمه
 الله - فيما حكاه عنه شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أنه قال به آخرًا . فإن قيل : كيف
 يجوز أن يكون المعد هو الذي كان وليس الذي يختص به في كونه حيًا من الصفة هو
 الذي كان عليها من قبل ؛ قيل له : إن ذلك جائز ، وقد دللنا على جوازه . وإذا صح في
 المعد أن يكون هو الذي كان مختارًا من قبل ومعتمدًا من قبل وإن كان حاله في كونه
 مختارًا ومعتمدًا ليس هو الذي كان عليه من قبل ، فكذلك القول في كونه حيًا ، وإنما
 الواجب أن يكون الحي المبنى هو الذي كان من قبل ؛ وذلك يتم بأن تكون الأجزاء
 هي التي كانت ، وإن كانت الأعراض الحائلة فيه متغيرة . فإذا صح على هذا المذهب أن
 نقول بأن المعد هو الذي كان مبنيًا من قبل والبنية ثانيا غير التي كانت أولًا في الذي
 يتمتع مثله في الحياة . فإذا جاز أن يلتد ثانيا بغير العضو الذي التذ به أولًا لما كانت الجملة
 واحدة فكذلك لا يتمتع مثله في الحياة ؛ لأنه كما يحتاج في الالتذاذ إلى الحياة فكذلك
 يحتاج إلى البنية والحواس . فإذا لم يؤثر تفايرها في أن الحي هو الذي كان فكذلك
 تفاير الحياة .

٧٦ فإن قيل : أفنجزون أن تكون الحياة التي تختص بزبد أو شيء منها / تختص
 بغيره من الأحياء على وجه ؟ قيل له : كما لا يجوز فيما لا يختص بأحد الحليين من السواد
 أن يختص بالآخر ، فكذلك لا يجوز فيما يحل بعض أجزاء الحي من الحياة أن يحل في
 سائر أجزائه . والذي به يعلم ذلك ما يدل على أن ما يختص بأحد الحليين من العرض
 لا يجوز أن يختص بالحل الآخر . ولو جوزنا فيما يختص بأحد الحليين من الحياة أن
 يحيا به الآخر لوجب إذا حل ذلك في بعض متصل بهما أن يكون بعضا لهما جميعا ،
 وأن تكون القدرة إذا وجدت فيه أن تكون قدرة لهما جميعا ، ويوجب ذلك جواز

فعل من فاعلين وأن يصحّ من كل واحد منهما أن يبتدئ الفعل في ذلك الحّل ، وذلك كالمتنافي . ويجب إذا وجدت تلك الحياة في بعض زيد ألا يكون بأن يكون بعضا له أولى من أن يكون بعضا لعمرو وغيره من الأحياء ؛ لأنه لا يكون بعضا له بالاتصال وإنما يكون بوجود الحياة . فإن جاز فيها أن تختص بمجموعة أحياء فما الذي يمنع أن تكون تلك الحياة حياة لهم كلّهم ؟ وذلك يوجب أن يدرك الإنسان بعض غيره ، وهذا محال . فلذلك أوجبنا في القليل الذي يحيا به زيد من الحياة أنها يستحيل أن تكون حياة لغيره . وإن لم يتمين أجزاء الحياة التي بها يصير حيا على وجه لا يجوز أن يقوم غيره مقامه .

فإن قال : أفتجوزون تغيير صورة زيد وبنيته على وجه لا يخرج من أن يكون هو الذي كان حيا ؟ قيل له : قد يجوز ذلك . فإن قيل : أفتقولون : إنه قد يتغير على جميع الوجوه ولا يخرج من أن يكون هو ذلك الحى ؟ قيل له : لا . فإن قال : فما الفرق بين الوجه الذي إذا تغير عليه وتبدلت الأجزاء / فيه كان هو الحى الأول ، والوجه الذي يخرج من أن يكون هو الحى الأول ؟ قيل له : إن أقل ما يجوز معه في زيد أن يكون حيا من الأجزاء لا يجوز أن يتبدل فيصير حيا آخر على وجه ؛ لأننا قد دللنا على أن المعتبر في العلم بكون الحى حيا بأجزائه ، فلو جاز أن يصير حيا آخر لوجب أن يكون العلم بأنه الحى الذي كان وأنه غير ذلك الحى لا يختلف ولا يتغير حال معلومه ، وقد بينّا فساد ذلك . فإن قيل : نقبرونا عن أقل ما يجوز معه أن يكون حيا هل يجوز أن تتغير بنيته وتوجد فيه تلك الحياة أو غيرها مما يختص ذلك الحى فيصير حيا ؟ قيل له : إذا وجب في تلك الأجزاء أن تكون مبنية بنية مخصوصة ليصحّ أن تكون حية فتغير البنية يؤثر في كونها حية ، وإذا بطل كونها حية بتلك الحياة لم يصحّ أن تكون حية وقد تغيرت تلك البنية بسائر أجزاء الحياة المختصة بهذا الحى . فإن قيل : إذا لم يقر غير

تلك البنية مقامها فهلاً قلّم في الحياة مثله ؟ قيل له : لم نقل : إن غير تلك البنية لا يقوم مقامها بل ^(١) كل تأليف تصوير به الجملة مبنية على هذا الوجه فإنه يقوم مقام مافيه من التأليف . وإنما منعنا من أن يقوم غير هذه الصورة في البنية مقام هذه الصورة على ما تعلمه من حال مفارقة الإنسان في بنيته لغيره من الحيوان .

فإن قيل : أليس صورة زيد في البنية قد تكون مثل صورة عمرو ولا يمنع ذلك من إبانة أحدهما من الآخر ، وقد تكون صورة مخالفة له ولا يمنع أيضاً من كونه غيراً له فهلاً / جوزّم أن يكون هو الذي كان حياً من قبل والصورة في البنية متغيرة مرة ٢٧٧ وغير متغيرة أخرى ؟ قيل له : إن الذي سألته في الحيتين غير ممتنع ، ولم نقل بأن الحى لا يكون غير الحى الآخر إلّا إذا اختلفت صورتهم في البنية ، بل متى تغايرت الأجزاء والحياة لم يمتنع كونه غيراً له . وأمّا الحى الواحد فلا بدّ له من صورة في البنية مخصوصة ولا يصحّ أن يتغير في أقل ما يجوز أن يسكون حياً معه وتبقى الحياة أو يسكون هو الحى الأول بغير تلك الحياة . ولولا أن الأمر كما قلناه لم يجب بتوسيط الإنسان وقطع بعض أعضائه أن يخرج من كونه حياً ، كما لا يخرج بقطع يده ورجله وتغير بنيتهما من أن يكون حياً . وذلك من أقوى ما يدلّ على أنه لا بدّ من اعتبار صورة في البنية مخصوصة في أقل الأجزاء التي معها يكون حياً . فأمّا الأجزاء الزائدة على قدر ما لا يكون حياً إلا معه فقد يجوز أن تتغير وأن تتغير صورته ويقع عليها الزيادة والنقصان ولا يخرج الحى من أن يكون هو الحى الذي كان . وعلى هذا الوجه يصير الصغير كبيراً ، والهزيل سميناً ، ولا يخرج من أن يكون هو الحى الذي كان من قبل .

فإن قيل : أفتجوزون على هذا الوجه أن تصوير الذرة بمنزلة القليل بانضمام الأجزاء الكثيرة إليها ، ويكون هو الحى الذي كان من قبل ؟ قيل له : قد جوزّ ذلك شيوخنا

(١) في الأصل : « قيل » .

رحمهم الله إذا كانت الزيادات على تدريج في الأوقات وفي خلال أجزائها على وجه لا تنتقض بنيتها وتباعد ؛ ولم يجوزوه في الأوقات اليسيرة . وألقوا حكم الإعادة بحكم البقاء في الأوقات اليسيرة .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق - رحمه الله - يقول في باب الإعادة : إنه يجوز أن يعاد / الحى في باب الزيادة والنقصان على الحد الذى يجوز أن يتوالى عليه كونه في الثاني ؛ لأن أوقات الفناء لا معتبر بها لخروج المُنْفَى من أن يصح فيه حلول الأعراض فتصير حال الإعادة متصلة بحال الفناء ، كاتصال إحدى حالتيه بالأخرى مع استمرار وجوده وبقائه . وهذا يجب أن يُنظر فيه ، فيصح أن يزداد في أجزاء الذرة من غير تفريق يحصل في أول ما يجوز أن تكون معه حية ومن غير تغير يحصل في مواضع الروح والنفس [و] ما شئت من الأجزاء ، يصح ذلك في الثاني وعلى طريق التدريج ولا يختلف الحال فيه . ومتى كانت الزيادة في أقل ما يجوز أن تكون معه حية أو على وجه يؤثر في مواضع النفس والروح فإنه لا يجوز حصولها لا في الثاني ولا على طريق التدريج ، فلا وجه على هذا الترتيب للفرقة بين الحالتين .

وإنما بنى شيخنا ذلك على أن كثيرا من الأجزاء قد يجوز أن يقبّل ، والصورة قد يجوز أن تتغير فأما على ما وضعنا الكلام عليه فإن ذلك لا يصح . يبين ذلك أنه لو جاز في أقل البنية أن يزداد فيه أجزاء بأن يفترق وتتخلله لجاز ذلك في جميعه [لأن ^(١) الحاجة] إلى البعض في ذلك كالحاجة إلى الكل ، ولأدنى ذلك إلى ألا يمتنع أن توسط الإنسان بجسم يوجب بُعد بعض الأجزاء عن بعض ويكون ذلك الجسم محتتملا للحياة لما يختص به من اللحمية وتوجد فيه الحياة ولا تبطل الحياة التي كانت في المفترق ؛ بل يجب ألا تبطل وإن لم يوجد في الجسم المتخلل على هذا الوجه حياة ، وفي فساد ذلك دلالة على صحة

(١) زيادة انضمامها السابق .

٢٧٨ ما ذكرناه وأنه على ما ترتبنا القول فيه لا تختلف الزيادة / والنقصان فيه في الوقت الواحد والأوقات الكثيرة في الوجه الذي يجوز ذلك عليه وفي الوجه الذي [لا] يجوز . وذلك ينفي عما حكيناه عن شيخنا أبي إسحق - رحمه الله - وإن كان ما يخصه يُبين على الطريقة الأولى وعلى ما ذكرناها بما يكبر الصغير من الأحياء على التدرج حالاً بعد حال بالعادة كما أن الزرع إنما ينمى ويزيد على التدرج حالاً بعد حال بالعادة ، ولو شاء تعالى أن يُبْلِغه ثانياً في الكبر المبلغ الذي انتهى إليه آخراً لم يمنع ذلك .

فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن يعتبر في باب الإعادة أقل ما لا يجوز أن يكون حياً إلا معه من الأجزاء فلا بد من إعادته ، وإلا لم يكن الحى المعاد هو الذى كان من قبل . فأما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة ، وإذا جاز ألا تعدأ أصلاً وبعاد غيرها جاز أيضاً أن يختلف الحال فيها فتعاد على خلاف تلك البنية أزيد مما كانت عليه من قبل .

ونحن نورد ما يوردونه في هذا الباب من الأسئلة فيما بعد ؛ نحو قولهم : إذا استحقَّ الذمّ وهو هزئ لم يسمن فيجب أن نكون قد ذمنا ما لم يقع منه معصية ، إلى غير ذلك . فإن قال : هلاً قلتم : إنه يجب إعادة عين التأليف الذى بها كان حياً ؛ كما يجب إعادة عين الأجزاء على ما قاله شيخكم أبو هاشم رحمه الله أولاً وذكره في كتاب الإنسان وفي غيره من الكتب ؛ قيل له : إنه - رحمه الله - عول في ذلك على أن نفس أجزاء أحدهما قد تكون أجزاء للآخر بأن يزداد في جملة مثل ذلك التأليف فلا يصح أن يعتبر في إعادة زيد بعينه بنفس الأجزاء . ومثل التأليف مع حصولهما جميعاً ويكون الحى غيره فيجب أن يعيد تلك الأجزاء وذلك التأليف بعينه . قال : وقد ثبت / أن زيدا وعمراً لو بُنِيا بنية واحدة لكان أجزاء أحدهما قد يجوز أن تكون من جملة الآخر وتأليفه مثل تأليفه فلو لم يجب إعادة التأليف بعينه لم يكن المُعَادُ بأن يكون زيدا أولى من أن يكون غيره .

قال : ولو شقَّ الله سبحانه زيدا وعمرا بنصفين ووصل نصف هذا بنصف هذا لم يجوز أن يكون ذلك الحى لا زيدا ولا عمرا ووجب كونه حياً ثالثاً لما لم يكن التأليف الحاصل فيه ما كان فيهما بعينه .

وكل ذلك بعيد لا يصحّ التعلّق به على الطريقة التى قدّمناها ؛ لأننا لا نحيز فى أقلّ الأجزاء التى يكون زيد حياً معها أن يصير من جملة غيره من الأحياء وإنما يجوز ذلك فى الأجزاء الزائدة الجارية مجرى السّمّن وهذا ممّا لا مدخل له فى الإعادة أصلاً . وعلى هذا الوجه لا يصحّ أن تكون أجزاء زيد من جملة عمرو البتّة ولا أن يصير نصف زيد ونصف عمرو حياً آخر على ما ذكره فى كلامه . ويجب أن يسقط اعتبار عين ذلك التأليف وأن يعتبر فى ذلك بعين الأجزاء ، ومثل ذلك التأليف أو ذلك التأليف بعينه ، وأن يكون التأليف بمنزلة الأجزاء الزائدة على طريق السّمّن فى أنه يجوز أن يكون هو المعاد أو مثله ، على ما قدّمنا القول فيه . وقد بينّا أنه لا يجب إعادة تلك الحياة بعينها مع أن الجملة بها صارت فى حكم الشىء الواحد لما ثبت أن غيره قد يقوم مقامه ، والتأليف بأن يجوز ذلك فيه أولى . وإنما يجب أن يعتبر فى باب الإعادة بالأمر الذى إذا لم يُعدْ أثر فى كون المعاد المثلث هو الذى كان فى يوم توفير المستحق / عليه . وقد علمنا أن المثلث هو الجملة دون الحياة والبنية فيجب أن يدخل فى الإعادة ما هو المثلث دون غيره وما لا يخرج فى الشاهد من أن يكون هو الحى مع تغير الأحوال عليه . وذلك يصحّ ما قلناه من أن الحى إنما يجب أن تعاد أجزاؤه دون الأعراض التى فيه ، سواء كانت مختصة بالحلّ أو الجملة ، وأن أمثالها فى باب الإعادة يقوم مقامها إذا كانت مختصة بتلك الجملة . فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . فإن تأمل ما أوردناه من الجملة يسقط المسائل الصعبة .

سؤال

قالوا : إن الإنسان الحى مركَّب من طبائع أربعة . فإذا مات وفنى فلا بدَّ من أن يرجع كل واحد منها إلى أصله ، فترجع الأجزاء المائيَّة إلى الماء ، والهوائيَّة إلى الهواء ، والأرضيَّة إلى الأرض ، والناريَّة إلى النار ، وذلك يحيل أن تعود أبداً حياً .

قيل له : إنا قد دللنا على بطلان القول بالطبائع ، وأنه تعالى هو الذى يجعل الإنسان حياً مركَّباً على ما هو عليه ، فيجب إذا أفناه أن يصح أن يعيده كما كان ، على ما بيناه من قبل . ولو صح ما قالوه فى تركيب الحى من طبائع أربعة لكان لا يمتنع فى الثانى أن يعود مركَّباً كما صار مركَّباً فى الوجه الأول الذى صار مركَّباً عندهم .

سؤال

قالوا : خبرونا عن الحى إذا كان صغيراً ثم كبيراً ، وهزيلاً ثم سميناً وهو عاصٍ فى الحالين أو مطيع فيهما لم صار بأن يعيده هزيلاً أولى من أن يعيده سميناً . فإن قلتم : إنه يعاد هزيلاً كان - تعالى - مانعاً للأجزاء الزائدة من الثواب / ما تستحقه . وإن قلتم : يعيده سميناً صار مثيباً للأجزاء الزائدة أو معاقباً بما لا تستحقه .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالزائد فى جسمه على سبيل السمين ولا بالزائل عنه على هذا الحد ، وأن للمعتبر ما^(١) أقل ما يكون معه حياً . يبين ذلك أنا نعلم الهزيل مستحقاً للمدح ثم سمين وحاله فى جنس مدحه كما كان . وكذلك القول فى الدم . فصارت هذه الزيادة فى أنها لم تغير حال المدح والدم بمنزلتها فى أنها لم تؤثر فى حال علمنا بأنه الذى كان حياً ، وحلت محل ما يوجد فيه من الأعراض فى أنها لم تؤثر فى هذا الباب .

(١) كذا ، ولو حذف استقام الكلام . ويخرج ما هنا على أن المراد : ما هو أقل .

فإذا صحَّ ذلك كان الواجب في باب الإعادة أقلّ ما يسكون معه حيّاً ، وما عدا ذلك فاقديم تعالى بخير ؛ إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختص بها من قبل ، وإن شاء ما يقوم مقامها . وعلى هذا الوجه يصحّ ما يروى من أنه تعالى يعظم أجسام أهل النار ، ويبعدهم عُتياً وإن كانوا في الدنيا بُصراً .

وقد ذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - في آخر كتاب الإنسان أنه بعيد المثاب والمعاقب على الوجه الذي مات عليه ، وإلا أدى إلى أن يكون مثيباً لما لا يستحق الثواب ومسائلاً له على خلاف الوجه الذي استحق عليه المسائلة . ولم يذكر - رحمه الله - : أن ذلك واجب في الإعادة لا يصحّ خلافه ، بل الأغلب في كلامه أنه أوجب ذلك من جهة الحكمة ، وهذا في نهاية البعد ، حتى قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - لعله غلط من الكتاب ، وقد بينا فساد ذلك من قبل بما لاوجه لإعادته ، وقد بطل بذلك قولهم : خبرونا عن الإنسان المطيع إذا قُطعت يده ثم ارتد يجب أن تكون / يده في الجنة وهو في النار ، وكذلك إذا قُطعت يده في حال الردّة ثم تاب يجب ألا يصحّ أن تعاد يده إليه ، وأن تكون في النار ، وذلك لأننا قد بينا أنه لا معتبر بهذه الأطراف في باب الإعادة والإثابة ؛ كما لا معتبر بها في باب الحمد والذم ؛ لأن المطيع قد تمدّحه ثم تقطع أطرافه وتمدّحه كما كنّا نمدّحه من قبل . وكذلك القول في العاصي ، وليس المثاب هو اليد حتى يصحّ فيه ما قاله ، بل المثاب الجملة الحية . وذلك ممّا يسقط تعلّقهم في هذا الباب بأمنال هذا السؤال .

سؤال

قال : خبرونا : لو أنه - تعالى - أراد أن يعيد الحى على قولكم ، ويزيد فيه الأجزاء الكثيرة أكان يصحّ ؟ فإن صحّ فيجب أن يكون الثواب واصلاً إلى الأجزاء التي لم

تستحق ذلك ؛ قيل له : قد بينا من قبل ما يجوز أن يزداد عند الإعادة من الأجزاء على ما كان من قبل ، وما لا يجوز ، وكشفنا القول في ذلك ، وبيننا أنه يجوز أن يزداد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات ماشاء تعالى ، ويجوز أن يزيد - تعالى - على جهة السمن في بنيته ما لا يؤثر في أقل البنية التي لا يكون حيا إلا معها أو في مجارى نفسه . فأما قوله : إنه يوجب وصول الثواب إلى ما لا يستحقه فقد بينا أن الثواب هو الحى دون غيره ، وأنه لا معتبر بالأجزاء الزائدة . فلا وجه لإعادته .

سؤال

قالوا : خبرونا عن يجب أن يعاد لأنه يستحق الثواب أو العقاب أو العوض أيجوز أن يصير غذاء لحي آخر ؟ فإن جوزتم ذلك فجوزوا أن يصير بعض المثنائين غذاء لبعض آخر ، وهذا يوجب عليكم أحد أمرين : إما ألا يصح إعادة بعض من يستحق / الثواب ، أو القول بإبطال كونه زيادة في جسمه على جهة الغذاء ، مع علمنا بفساد ذلك . أو ألسن ترون الواحد منا سمن على لحم الحيوان ، وقد تجدون الحى إذا مات وطال مكثه يتولد من جسمه الديدان ، وكل ذلك يفسد قولكم في هذا الباب ؟

قيل له : إنا قد رتبنا الكلام على وجه يقتضى أنه لا يصح أن يقتدى الحى بالحي على وجه يصير أقل ما يجوز أن يكون أحدهما حيا معه في جملة الآخر ، وإن كان لا يمتنع أن يصير في أجزاء سمنه وتصير فيه الحياة . وقد يجوز أن يصير في أثنائه ولا حياة فيه . وقد بينا أن هذا القدر هو الذى يجب أن يعاد ، وإذا لم يصح في هذا القدر ما سألوا عنه فقد سقط أصل الكلام .

فإن قال : نغيرونا : هل يجوز أن يصير أقل ما يصير زيد حيا معه في جملة عمرو على طريق السمن وتحله الحياة التى تختص بعمره ؟ فإن جوزتم ذلك لزمكم في الجملة أن يحلها

تارة ما يصير به زيدا وأخرى ما يصير به من جملة عمرو ، وإن صح ذلك فما الذى يتمتع من أن يكون مرة زيدا ، ومرة عمرا ؟ فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز فما المانع منه وقد قلتم إن الزائد فى الجسم لا معتبر به فى هذا الباب ؟

قيل له : أما ما قدمناه فقد دل على أن أقل ما يصير معه حيا لا يجوز أن يكون مرة زيدا ومرة عمرا . وقد كشفنا ذلك وبيننا أنه لا بد فى أجزاء مخصوصة أن تكون حيا مخصوصا حتى لا يصح أن يصير حيا غيرها . فأما كون تلك الجملة زيادة فى حيا آخر ، فإذا كان لا يؤدى من الفساد ما يؤدى إليه ما قدمنا ذكره لم يتمتع أن يجوز ، على نظر فيه . فإذا صحّت هذه الجملة جاز أن يفتدى المستحق للثواب أو للعوض بلحم حيا آخر ليس هذا حاله ويصير زيادة فى سمه ، وإذا أعاده القديم - تعالى - فإن شاء أعاده بهذه الزيادة أو غيرها فأما إذا اغتذى بلحم من يستحق الثواب أو للعوض وصار الزائد منه زائدا فى جسمه فكمثل . وإن صار الزائد منه فى جسمه أقل ما يجوز أن يكون حيا معه فإنه إذا أراد - تعالى - أن يعيده لم يجز أن يعيده بهذه الزيادة ؛ لأنها يجب أن ترد إلى جسم اللثاب الآخر ، بل يجب أن يعاد زيادة أخرى سواها . وقد بينا من قبل جواز ذلك . فأما إن اغتذى مستحق الثواب بمستحق العوض وصار أقل ما يكون معه حيا زيادة فى جسمه فقد يجوز أن يعاد هذا المعوض ويوفر جسمه عليه ثم يعاد زيادة فى اللثاب . وما ذكرناه هو جواب الشيوخ رحمهم الله لا^(١) ما قلناه أولا ، فإنهم يقولون : إنه يجوز أن يزداد أقل ما يكون معه حيا فى جسم الحيا الآخر حتى يكون أقل مامعه يكون حيا ، وأنه - تعالى - لا يفعل ذلك من جهة الحكمة ، وإن كان يصح فى نفسه . وقد بينّا أن ذلك ممتنع . وقد قال شيخنا أبو على - رحمه الله - : إن المستحق لبعض ما ذكرناه لا يجوز أن يصير غذاء لحيا آخر البتة . وإنه يصير كالثقل فى

جسمه . قال : لأنه - تعالى - يجب أن يعيد الحيّ المستحقّ للثواب على آخر ما مات عليه فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصحّ أن تكون جملة لحيّ آخر تجب إعادته أصلا . وقد بينا القول في ذلك / وهذه المسألة وأمثالها لا يصحّ أن يُطعن بها على ما ثبت بالدليل ، لأن الأمر فيها غير ظاهر ، لأننا لا نعلم أن أجزاء أحد الحيّين نصير زيادة في جسم الآخر على وجه تحصل فيه حياته ، إذا لم يمكن بيان ذلك فكل من قال فيه بقول من شيوخنا رحمهم الله فله أن يتأوله على وجه يستقيم على مذهبه . فهذه جملة كافية في هذا الباب . وقد ذكرنا من قبل أن الواجب أن يُذكر في هذا الفصل سائر ما يتعلق بصحة الثواب وسائر شروطه ، لكننا رأينا تأخيرها إلى الكلام في الوعيد ليكون سائر ما يتصل بالثواب والعقاب مجتمعا في موضع واحد .

فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه

اعلم أن العاقل لا يخلو من أن يكون بالصفة التي معها يجب تكليفه ، أو الصفة التي معها يقبح تكليفه . ولا واسطة لهذين . ولا يصحّ أن يكون على حال يحسن معها أن يكلف وألا يكلف . وهذا بمنزلة ما نقوله في بعثة الأنبياء أنهم إما أن تجب بعثتهم إذا تعلّقت المصلحة بذلك ، أو لا يحسن ذلك فيهم أصلا : ونحن نبين من بعد الصفات التي معها لا يحسن تكليفه ، وإن كان فيها نذكره الآن دلالة عليه ؛ لأنه إذا ثبت مع ما بيناه من المقدمة أن من كان ببعض هذه الصفات وجب تكليفه علم أن من لم يختص بها في قبيل من يقبح تكليفه .

فإن قيل / وما الصفات التي معها يجب أن يكلف ؟

قيل له : متى تكامل فيه ما قد مناه من الشروط وجب في الحكمة أن يكلف . وقد بينا أن جملة لا تخرج عن أقسام ثلاثة . إما أن يجعله - تعالى - مزاح العلة في سائر (١١ / ٦١) (التي)

وجوه التمكين ، وأن يجعله ممن يشقّ عليه الفعل واجتناب منهي عنه ، وأن يجعله ممن له داعٍ إلى فعل القبيح والامتناع من الواجب . فتى اختصّ بهذه الصفات وجب تكليفه .

فإن قيل : هلا قلتم : إنه وإن اختصّ بهذه الصفات فإن تكليفه لا يجب ولا يحسن دون أن يكون عارفا ببعض اللغات فيصح أن يقتبه عند ورود الخاطر عليه أو الداعي ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب اعتباره في التكليف لسكان داخلا فيما قدمناه ؛ لأنه داخل في وجوه التمكين ؛ ألا ترى أنه إذا كان لا يصح أن يعرف وجوب النظر عليه عند ورود الخاطر إلا معه صار بمنزلة كمال العقل وغيره في أنه قد دخل فيما قدمناه ، فكيف وذلك غير واجب عندنا ؛ لأنه لا يمتنع في المكلف أن يقتبه ابتداء على ما يخاف معه من ترك النظر ، فيلزمه ذلك ثم يلزمه سائر التكليف ويستغنى عن ورود الخاطر والداعي . فإن قيل : أليس قد يكون المعلوم من حال المكلف أنه لا يقتبه من ذى^(١) قبل ، وأنه لا بُدّ في تكليفه من ورود الخاطر عليه ؛ أفليس يجب فيمن هذا حاله أن يعرف بعض اللغات ليصح كونه مكلفا ؟ قيل له : إنما بينا فيما تقدم أن ذلك لا يجب أن يُعَدّ فيما لا يتمّ التكليف إلا به ؛ لأنه قد يتمّ دونه ؛ على ما تقدّم القول . ولسنا ننكر أن يُحتاج إلى ما سألت عنه في بعض المكلفين إذا كان / في المعلوم أن تكليفه لا يتمّ إلا معه .

فإن قيل : هلا أدخلتم في جملة الشروط التي معها يجب أن يكلف أن يكون عارفا بالعادات ، قيل له : إن كل عادة يجري العلم بها مجرى كمال العقل فقد دخل فيما قدمناه ، وما ليس هذا حاله فلا معتبر به ، كما لا معتبر بالعلم بالصنائع ، وإن كنا لا نستنكر مع

(١) أى ابتداء ، يقال : لا أكلمه من ذى قبل أى فيما أستأثف من أمرى .

المخالطة أن يكون العلم بكثير من العادات يلحق بالعلوم الظاهرة ، فيجب اعتبارها والحال هذه ، وإن كان لولا المخالطة لم يجب أن يعتبر به لأن الواحد منا لو لم يعرف عند [عدم] ^(١) المخالطة حال الزجاج والحديد كان لا يخلّ بكمال عقله ، وإذا عرفهما مع المخالطة فلو لم يعلم أن أحدهما إذا ضُرب على الآخر أن الحديد هو الذي يؤثر في الزجاج لكان ذلك غلّا بقله .

فإن قيل : هَلَّا ذُكرتم في الشروط كونه عالما بالفرق بين ما يُلْتَذَّ به وبين خلافه ، لأنه لو يكن كذلك لم يعرف وجوه الرغبة في الطاعة وجوه الخوف والزجر من المعصية ؛ قيل له : قد دخل ذلك فيما قدّمناه من ذكر الشهوة والنفور ، فلا وجه لتجويد ذكره .

فإن قيل : هَلَّا عدّتم في الشروط حصول الألم من قَبْلِ ليصحّ أن يفصل بين حال التكليف وغيره ويعرف الدواعي والزواجر ؟ قيل له : لا يتمتع أن يعرف ذلك من حيث تشقّ عليه الأمور الداخلة في باب المعاوضات فيغنيه ذلك عن ذكر الآلام ، ولذلك يحسن أن يتبدى الله تعالى المكلف بالتكليف وإن لم يتقدمه ألم ، بل لا بدّ من ذلك لأن الألم على / أصواننا إنما يحسن للاعتبار الذي لا يكون إلّا في حال التكليف ، فلا يصحّ أن يتقدم .

فإن قيل : هَلَّا ذُكرتم في هذه الشروط كون المكلف مخاطباً للعقل ليصحّ أن أن يعرف الذمّ والمدح على الأفعال وموقعهما من النفوس فيصحّ عند ذلك أن يحصل له الخوف عند ورود الخطر عليه أو دعاء الداعي ؟ فإن قلتم بذلك لم يصحّ ^(٢) على ما بدّ كره شيوخم رحهم الله من أنه يجوز أن يكلف تعالى الواحد في أرض فلاة من

(١) زيادة اقتضاها السياق .

(٢) كذا في الأصل ، والأول حذفها .

غير أن يعرف سواها ؛ قيل له : إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهما على الأفعال قد بينا أنه من كمال العقل ، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذم ، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهته ، ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل . وكذلك القول فيه لو خُلِقَ في أرض فلاة في أنه يحسن أن يكلف متى كمل عقله وعلم مكان الحمد والذم وإن لم يعلم فاعلا لهما .

فإن قيل : هلا عُدتم في جملة الشروط أن يكون صحيح الحواس ؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يصح أن يعرف ما به يتكامل العقل ؛ ولا بد من أن ياحقه نقص يخرج به عن هذه الطريقة ؟ قيل له : ليس الأمر على ما قدرته ؛ لأنه قد يعرف الفصل بين أكثر المدركات وغيرها أمسا ، وذلك كافٍ فيما معه بكمال العقل ؛ لأنه وإن لم يعرف الألوان لم يؤثر ذلك في كمال عقله إذا عرف الأجسام وتمكّن من المعرفة بأحوالها .
فإن قيل : هلا قلتم : إن من شرط التكليف أن تتقدم له جميع المعارف ليصح أن تؤدّى الأفعال على الحدة الذي وجب عليه ؟ قيل له : قد بينا أن التمكن من العلم بمنزلة حصوله في أنه يجب التكليف معه إذا كان قد تقدم له كمال العقل . ونحن نبين أن الإنسان متمكّن من محل العلم فيما بعد .

فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه

الذي يدلّ على ما قلناه أنه - تعالى - لو لم يكفّ من ذكرناه لأدّى ذلك إلى كونه عابثا أو مُغرّبا بالقبيح ، فإذا استحال ذلك على الله - جلّ وعزّ - فلا يصحّ بعدهما إلّا وجوب التكليف [و] ثبت وجوبه . وإِنما قلنا ذلك لأنه مع قدرته على أن يُعْنيهِ بالحسن عن القبيح قد أحوجه إليه بالشهوات التي فعلها فيه ، والنخاية ، فلو لم يكن في فعل تلك الشهوة غرض لوجب كونه عابثا بفعلها . فإذا ثبت ذلك وكان لا بدّ من

غرض يكون له في خَلْقها . فإن كان إنما فعلها لا يسكفها فيلزمه تجذب المشهى لمنافع عظيمة فيجب أن يكون إنما فعلها ليقوى دواعيه إلى نيل مشتهاها وأن يفر به بتناوله ، وهذا قبيح لأنه إغراء بالقبيح وبُعْث عليه .

فإن قيل : ألسم ترون الشهوة مخلوقة في البهائم وإن لم تكن مكلفة ولم يوجب ذلك فيها ما ذكرتم ، فهلا جوزتم في / العاقل أن يخلقها فيه ولا يكون مغرّيا ولا عابثا ٢٨٤ وإن لم يسكن مكلفا ؟

قيل له : إن معنى الإغراء فيمن لا عقل له لا يصح ؛ لأنه يجري مجرى البعث على الشيء ، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالعواقب ، فلا يصح أن يكون مغرّيا لها وإن لم يسكفها . ولا يجب مع ذلك أن يكون عابثا بذلك مع قدرته على أن يشهى إليها الحسن ويغنيها بذلك عن القبيح لأن ذلك مصلحة في التكليف من حيث علم أنها إذا أقدمت على القبيح كان لها منبها ^(١) منه ، ومتى قلنا ذلك كُنّا أقرب إلى الامتناع من القبيح ، وهذا المعنى لا يصح في المكلف ؛ لأن شهوته لا يصح أن تكون مفعولة على وجه الاعتبار الذي قدمناه ؛ لأن الكلام على أول المكلفين ولم يتقدمه تكليف فلا يصح أن يجعل ذلك صلاحا . وإذا ثبت في أولهم ما ذكرناه وكان حكم جميعهم حكمه ، فالواجب صحة ما قدمناه في الكل ؛ لأنه إنما ثبت أن الشهوة مفعولة على جهة المصلحة متى لم يصح غيرها من الوجوه . فأما إذا صح ما قدمناه بطل الحكم بذلك فيها وثبت ما قدمناه في هذا الباب .

على أنه لو ثبت في شهوة العاقل ما قدمناه من المصلحة لم يخرج من أن يكون مُغرّيا بالقبيح وإن لم يجب ذلك في البهيمة ؛ لما قدمناه ؛ لأن الوجه في كونها إغراء بالقبيح لا يختلف بالقصد وبانضمام بعض الوجوه إليه . فإن قيل : هلا قلتم : إنه خلق

(١) في الأصل : « منها » من غير نقط .

فيه الشهوة والنفسار لا للتكاييف لكن ايعوضه على ذلك بالمنافع وتكون بمنزلة الآلام في هذا الوجه ؟ قيل له : قد بينا أن الألم إنما يحسن فعله للتعويض إذا تقدم التكاييف / وصار اعتبارا فيه ، فإذا صحّ ذلك ولم يمكن ذلك فيمن ليس بمكلف أصلا فالذى ذكرته لا يصح .

وبعد ، فإن القديم - جلّ وعزّ - قد أعلمه قبيح ما شهّاه إليه ، وألزمه الامتناع منه ، فيجب إذا حصل فيه غرض أن يكون ذلك الغرض جاريا مجرى المدح والتعظيم دون غيره . يبين ذلك أنه متى لم يفعل ما وجب عليه فلا بدّ من عقاب ، فلا يجوز أن يرغب في فعل ما يتحرّز به من العقاب إلّا وما يستحق به يجرى تجرّى الثواب .

فإن قيل : هلا قلتم : إن الفائدة في خلق الشهوة أن يعرف موقع التفضّل والنعم ، لأنه لا يحسن من الحكيم الإنعام على من لا يعرف موقعه مع تمكنه من أن يعرفه موقعه ؟ قيل له : إن ذلك قد يتمّ إذا أغناه بالحسن عن القبيح ولم يشته إليه ما يمنعه من فعله بالعقل ، فيجب أن تكون الفائدة في هذه الشهوة المخصوصة مع اقتران العقل المانع من نيل المشتهى ما قدّمناه دون غيره .

فإن قيل : لو كانت هذه الشهوة تقتضى الإغراء لولا التكاييف في العاقل لوجب ذلك فيها وإن ألبأه - تعالى - إلى ألا يفعل القبيح ، فإذا لم تقتض الإغراء في هذا الوجه فكذلك مع التخلية .

قيل له : إن الوجه في كونها إغراء أن المشتهى إذا كان محليّ بينه وبين المشتهى ولا مضرة عليه في نيّته دعاه ذلك إلى فعله ؛ لما له فيه من النفع الذى لا يؤدى إلى مضرة ، وذلك لا يصحّ مع الإلجاء ؛ لأنه قد منّع من الإقدام على المشتهى ، فصار من هذا الوجه كأنه لا داعى إليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يدعوه / إلى تناول الطعام حاجته إليه ، فإذا علم أنه مسموم زال ذلك الداعى لما فيه من المضرة . وكذلك قد

تدعوه الدواعى إلى أن يقتل بعض الجبابرة ، فإذا علم أنه لو حاول ذلك مُنِع منه زال ذلك الداعى ، وصار كأن لم يكن ؛ فلا يجب من حيث لم يثبت معنى الإغراء مع الإلجاء ألا يثبت مع التخيلية لولا التكليف .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يصح من القديم - تعالى - إلا أن يكلف من هذا حاله .

قيل له : قد يصح في القدرة ألا يكلفه . وإنما قلنا : إنه متى حصل بهذا الوصف فلا بد من أن يكلف من جهة الحكمة وقد يجوز في الحكمة ألا يجعله - تعالى - بهذه الصفات أجمع فلا يجب تكليفه ، كما أنه - تعالى - إذا كلف فلا بد من أن يمكن ، وإن كان قد يصح ألا يلزمه التمكن بالآلا يفعل التكليف .

فإن قيل : خبرونا : لو لم يكلفه القديم - جل وعز - وقد فعله بهذه الصفة أكان ما فعله قبيحا أو يكون مخلا بالواجب ؟

قيل له : إنه إذا لم يكلف - والحال ما قلناه - فلا بد من أن يكون مخلا بالواجب تعالى الله عن ذلك . فإن قال : فما فعله من الشهوة والعقل يحسنان أم يقبحان ؟ قيل له : إن كان فعلهما لشيء يكلف العاقل فقد وقف ^(١) على وجه يحسنان عليه ، ويكون - تعالى - مخلا بالواجب إذا لم يكلف ، تعالى الله عن ذلك . فأما إن فعلهما لا لتكليفه فلا بد من أن يكون في حكم المضرب ، ويكون فاعلا لقبيح ، تعالى عن ذلك .

فإن قال : فالشهوة تكون قبيحة أو العلم بقبح القبيح ؟ قيل له : قد علق شيخنا / ٢٨٥ أبو هاشم - رحمه الله - القول في ذلك فقال في موضع : إنهما يقبحان جميعا لأن الإضرار به لا يتكامل إلا بهما لأنه - تعالى - لو خلق فيه الشهوة ولم يعطه العقل لم

(١) في الأصل : « وقف » .

يكن مضرًا به ، ولو أعطاه العقل ولم يجعل فيه الشهوة وضدها لم يكن مُضرًا به ، فإذا لم يحصل الضرر إلاّ بهما فيجب أن يقبحا جميعا .

وقال في القول الثاني : إن الذي يتعلّق به الضرر به الشهوة دون العلم بقبح المشتبه ؛ لأنها التي تلحق النفس بفقد المشتبه المَضُّض ؛ كما أن النفور يقتضى الألم فيما يناله من المفسدة نافرة عنه ، والعلم يقتضى زيادة الحسرة والضرر ، ويكون كالشرط في هذا الباب . ومال إلى هذا الوجه . وهو قوى لما ذكرناه من العلة . يبين ذلك أن فقد المشتبه بلا علم كفقده مع العلم في أنه يؤثر ، والعلم إذا انفرد لا يؤثر على وجه . فإذا صحّ ذلك وصار العلم بقبح المشتبه في حكم تعذر نيّله فكما أن تعذر نيّله يقتضى كون الشهوة في حكم الضرر فكذلك مضامّة هذا العلم لها تؤثر في هذا الباب . ولهذا قلنا : إنه - تعالى - من حيث فعل فيه الشهوة ونفور الطبع فقد صيّر بحيث يشقّ عليه الفعل ، فيجب أن يكون معرضا له لنفع عظيم ، وإن كنا نلحق في هذا الباب كمال العقل كما نلحق سائر وجوه التمكن .

ومما يدلّ على أن من هذا صفته يجب أن يكلفه القديم - تعالى - أنه قد صيّر بحيث يشقّ عليه / الفعل وقرّر في عقله وجوب الفعل الشاقّ فيجب ألاّ يحسن منه ذلك إلاّ لمنفعة تعود عليه ؛ كما أنه لا يجوز أن يؤلمهم إلاّ لمنفعة ، لأنه لا فرق في الشاهد بين إلزام الشاقّ من الأفعال وبين الإلزام فيما له يحسن ويقبح . فإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الألم إنما يحسن منه - تعالى - على سبيل التعريض لمنفعة ، فكذلك إلزام الشاقّ لا يحسن إلاّ على هذا الوجه .

وقد ثبت أن من حق ما يستحقّ بالألم أن يكون المستحقّ له غير فاعل الألم ، ومتى كان هو الفاعل للألم فإنما يستحقّ العوض بأن يكون ذلك الفعل كأنه من قبيل غيره ، وصحّ أن طريقة التكليف مبنية على خلاف هذا الوجه ، لأن ما يستحقّ فيه

يستحق على طريق التعظيم والتبجيل ، ألا ترى أن العاقل إذا فعل ما وجب في عقله لحسنه فإنه يستحق المدح والتعظيم ، وما يستحقه من الثواب يستحقه على هذا الحد ، فيجب أن يكون المستحق بفعل ما كلف من المنافع ما يجرى مجرى الثواب والتعظيم ، ولذلك خالف العوض في الوجه الذي ذكرناه .

وذلك يسقط قول من يقول : إذا حاتم إلزام الشاق على الإيلاء وكان حسن الإيلاء موقوفاً على العوض فكذلك إلزام الشاق ؛ لأننا إنما حملنا أحدهما على الآخر في أنه لا بد من بدل يحسن له ، ثم ذلك البذل وتلك المنفعة لا يمتنع أن يختلف موضوعه على ما ذكرناه . ولذلك يفترق في الشاهد حال ما يفعله الإنسان في غيره وما يتحملة من الكلفة في نفسه في أنه يختلف للأجله يحسن منه فعله وإن لم يفترقا في ثبوت المنفع فيهما . وقد بينا من قبل بطلان / تعلّقهم في هذا الباب بأن العاقل إذا فعل ما وجب في عقله ، وما لو لم يفعله لاحقه مضرة ، وما يتوقى به ضرر إلى ما شا كل ذلك فيجب ألا يستحق بذلك النفع ، وأن يخالف حاله في ذلك حال الألم إذا فعل فيه ؛ لأنه كالحمول عليه ، وكشفناه فلا وجه لإعادته . وإنما يصير محمولا على الألم ؛ لأنه حصل فيه لامن قبله ولا برضاه ، وقد حصل في العاقل الشهوة والعقل على هذا الحد فيجب أن تكون منزلتهما واحدة . ولا معتبر بالعبارات في هذا الباب . وقد استدلت بعضهم على ذلك بأنه - تعالى - يجب أن يكلفه إذا تسكملت فيه الخصال التي ذكرناها لكي يعرف الله تعالى ويشكره على نعمه .

وهذا يبعد ؛ لأن الكلام في العلة التي لها يجب أن يريد - تعالى - منه الشكر - والحال هذه ، فيجب أن يبين ذلك . ولا يمتنع أن يثبت الواجب واجبا على المكلف وإن لم يكن القديم - تعالى - مكلفاً له ؛ لأن أحد الأمرين كالمفصل من الآخر ، فيجب أن يطلب لكل واحد منهما علة غير علة الآخر . ولذلك قد يصح وجوب (١١ / ٦٢)

الشيء ، وإن قبح إيجابه (وما ^(١) لو وجب) ؛ ألا ترى من هدد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله أنه يلزمه العطية وإن قبح من المهدد مافعله من سبب الإيجاب ، فإذا صح قبح أحدهما وحسن الآخر وجب أن يستدل على أحدهما بنفي ما يستدل به على الآخر . فأما الكلام في أنه يلزم للكلف معرفة الله تعالى لكي يشكره على نعمه فسنذكره من بعد . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - يجب / فيمن هذا حاله أن يكلف لأنه إن لم يكلفه - تعالى - المعرفة فقد أباح له الجهل ، فإذا قبح إباحة الجهل ولا يصح الخروج من ذلك إلا بتكليف المعرفة وجب كونه - تعالى - مكلفاً لها ، وهذا غير مستمر ؛ لأن الإباحة في الحقيقة ما يصير به الفعل مباحا يستوى فعله وتركه في زوال الذم ، وليس هذا حال الجهل ؛ فعنى الإباحة لا يصح فيه ، حتى لو أنه تعالى صرح بذكر الإباحة فيه فقال : قد أبحت لكم الجهل لم يصير مباحا ، فكيف يصير مباحا بالآ كلف المعرفة ؟

وبعد ، فلو كان الشيء مباحا لزوال المضرة ، على ما اعتل به - رحمه الله - لوجب في سائر الواجبات على القديم - تعالى - أن تكون مباحا ؛ لأنه لا يجوز أن تلحقه المضار بفعلها وبآلا بفعلها . وذلك يبين أن الواجب اعتبار صفة الفعل دون قول القائل : لا ضرر عليك في الإقدام عليه . وإنما صار قول القائل لغيره : أبحت لك دخول داري إباحة لأن به أو بما يدل عليه صير ما كان محظورا من قبل مباحا الآن . وكذلك القول في إباحة الطعام وغيره . وليس كذلك القول في الجهل ؛ لأنه لا يتغير حاله في الحظر البتة ، فكيف يقال : إنه - تعالى - لو لم يكلفه المعرفة لكان قد أباح له الجهل ، وكيف يصح ذلك وبين العلم والجهل واسطة عنده رحمه الله وهو الشك . وكذلك نقول : إن من كلف ابتداء لا يمكنه فعل المعرفة في الوقت الأول ، ولا يجب كون

(١) كذا في الأصل .

الجمل مباحا منه بل يلزمه الشك والتوقف ، فكذلك القول فيما قدمناه . وقول القائل
 لغيره : لا ضرر عليك في الفعل ليس بإباحة ؛ لأنه بمنزلة الخير . فإن كان ذلك الفعل
 بنفسه بهذه الصفة جرى مجرى المباح لا للقول لكن للعلم بحاله . وإن كان
 بخلافها / كان هذا الخبر كذبا ولم يكن إباحة . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - لم يُبَحِّ
 الصغائر لمجنب الكبائر وإن لم يكن عليهم فيها ضرر . فأما التعلّق في هذا الأمر بأن
 الأمير ومن يجري مجراه إذا قال المرعية : لا ضرر عليكم في كيت وكيت فقد أباح فليس
 الأمر على ما قال ؛ لأنه لا يعقل بهذه اللفظة الإباحة ، بل تعلّقها بالمحظور كتملّقها
 بالمباح ، فليست مختصة بهذا الباب بل هي مشتركة ، وهي مفارقة لقوله : قد أبحت
 لكم ؛ لأن هذه اللفظة تنبئ عن كونه مبيحا ، وإن كان قد يجوز أن يستعملها في غير
 موضعها ؛ كما أن لفظة الإيجاب تفيد الإلزام ، وإن كان قد يستعملها في غير موضعها .

وقد اعتلّ بعضهم في أن من هذا حاله يجب أن يكلف بأن قال : لو لم يكلف
 القديم من هذا حاله لكان مُمَهِّلا مُمَرِّجا ^(١) ، وذلك قبيح ، فيجب إثبات التكليف ،
 وهذا لا يتم إلّا بعد أن يبين أن التكليف واجب ، فيقال : لو لم يكلف مع وجوبه
 لكان مُمَهِّلا ؛ لأن الإهمال هو إلّا يفعل في أمر غيره ممن يلزمه القيام بأمره ما يجب
 عليه . يبين ذلك أنه بوصف بأنه مهمل لولده ولمن يلي عليه أمره إذا قصر فيما يجب من
 النظر لهم ، ولا يقال : إنه مهمل لمن يلي غيره عليه لَمَّا لم يلزمه فيه ما ذكرناه . وهذا
 يوجب أن يكون مستدّلا على وجوب التكليف بالإهمال ، ولا يصح أن يعرف الإهمال
 إلّا وقد تقدم له العلم بوجوب التكليف . وهذا متناقض .

(١) وصف من قولهم : أخرج الدابة : أرسلها في الرعي .

فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يقبح تكليفه

اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا - رحمهم الله - أن العاقل العارف بالله قد يحسن ألا يكلف بأن يلجئه - تعالى - بألا يفعل المقتضيات ، بل يُعلم أنه لو رام فعلها لمُنِع منه . وذلك لا يتم إلا بعد تقدم معرفة الله ليعلم أن هناك مَنْ يصح أن يعرف إرادته للأُمور ويقدر على كل حال على منعه منها . ولذلك قال شيخنا - رحمهما الله - : لا يصح الإلجاء إلى المعارف ؛ لأنه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنه لو رام خلاف العلم من الجهل لمنعه منه ، ولأنه متى علم أنه لو رام خلافه لمُنِع منه فقد علم العلم ، وذلك يفي عن فعل علم بأن يمنع منه ، ولوجوه سنذكرها من بعد .

فإذا اضطره الله - تعالى - إلى معرفة توحيده وعَدْلِهِ وألجأه إلى ألا يفعل المقتضيات في عقله فقد صار بمنزلة الممنوع في أنه لا يحسن أن يكلف الأفعال ؛ لأنه إن كلف أفعال القلوب من ضد العلم فهو ممنوع من ذلك . وإن كلف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألا يفعل المقتضيات منه . وإذا صار فعل القبيح مأثوساً من جهته لم يستحق المدح على الحسن ؛ كما لا يستحق الواحد من المدح على تركه قتل نفسه ، وعلى هربه من السبع . وإنما يستحق العاقل المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فعلها ، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحق المدح وكذلك القول في الواجب أنه إنما يستحق المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع فتى أثره مع كونه شاقاً عليه استحق المدح على خلافه . وليس كذلك حال الملجأ ؛ لأن هذه الطريقة متعذرة فيه فلذلك لم يحسن أن يكلف ويستحق المدح على ما يفعله .

وفارق حاله حال / القديم تعالى في استحقاقه المدح على ألا يفعل القبيح - تعالى - عن ذلك - لأنه لا يفعله القبيح ، لا لإلجاء أو مضرة تعالى عنهما .

ومما يبين ذلك أن الملجأ إلى ألا يفعل القبيح إنما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقبحه ، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتعلق بالامتناع من القبيح متى كان ماله امتنع منه كونه قبيحا دون غيره . ولذلك لا يستحق أحد المدح لأنه لم يشرب الخمر لأنها تضره [و] متى لم يشربها لقبح شره بها لها استحق المدح .

فإن قال : هلا قلتم : إنه يكلف الواجب والحسن وإن لم يكلف الامتناع مما قد ألجئ إلى ألا يفعله ؛ قيل له : قد بينا أن الواجب إنما يستحق المدح به إذا أثره على خلافه لوجوبه في عقله . وأما إذا أعلم أنه لو رام ألا يفعله ويفعل تركه منع منه فقد صار ملجأ إلى ذلك ، فلذلك لم يستحق المدح بفعله ، وكذلك القول فيما عدا من الحسنات ؛ فإن قيل : هلا قلتم : إنه يستحق المدح بفعل النوافل ؛ لأنه غير ملجأ إلى فعلها ولا إلى ألا يفعل تركها ؛ قيل له : قد بينا أن النافلة إنما يحسن التعمد بها على وجه التبع الواجب ، وكشفنا القول في ذلك فلا وجه لإعادته .

وبهذه الطريقة قال^(١) : إنه - تعالى - يزيل التكليف عن أهل الآخرة لهذا الوجه ، وإن كانوا عقلاء مختارين لأفعالهم . وسنفصّل ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قيل ، هلا قلتم : إنه - تعالى - مضربهم من حيث قرّر في عقولهم أنهم لو فعلوا القبيح لمنعوا منه ؛ لأن ذلك يقتضي ثبوت حسرة ، وهذا يوجب إما أن يكون القديم - سبحانه - معترضا لهم للتكليف أو / للمعوض الذي لا يحسن التعريض له إلا بالاستناد إلى التكليف . قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛ لأنه متى قرّر في عقله أنه سيمنع مما إن فعله لحقه من فعله مضرة ومما إن لم يفعله لحقه مسرة^(٢) . فذلك إلى أن يكون نعمة عليه أقرب من أن يكون ضررا ، وهو بمنزلة كون الإنسان ملجأ إلى ألا يقتل نفسه في أنه

(١) أي أبو علي وأبو هاشم .

(٢) في الأصل : « مسرة » من غير نقط . والظاهر ما أثبت .

لامضرة عليه بذلك ، ولا باحقه انتقاص حال . ويفارق ذلك ما قوله الشيخنا أبي الهذيل - رحمه الله - في كون أهل الآخرة مضطرين إلى تصرفهم ؛ لأن ذلك يوجب انتقاص الحال في باب اللأذ ، وليس كذلك ما قلناه ألا ترى أن من حُبس في الشاهد في بيت وقُصرت شهوته على أشياء مخصوصة أو أزيل عنه التخير في ذلك باحقه النقص العظيم ، ولا يلحق ذلك الملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يَسْتَعِط بالخردل ؛ لأنه وإن كان ملجأ إلى ذلك فليس بخارج من أن [يكون] متخيراً في منافعه ، ومتصرفاً في أحواله بحسب دواعيه وقصده .

فإن قيل : أليس لو عرف الله باضطرار فلا بد من أن يخطر بباله أحوال مالا يعرفه ويلحق قلبه الريب ويعتره ما يعترى الشاك وعليه في ذلك مضض فلا بد إذاً من أن يكلف ؛ قيل له : إذا شك في الشيء حسن منه كل ما يعلمه حسناً ، ويعلم أنه إن أقدم على قبيح سيمنع منه ، وقد صح أن الواحد منا متى أخبر عن زيد أنه في داره حسن منه الشك في الخبر ولا تلحقه مشقة في ألا ينظر في صدق الخبر أو كذبه إذا لم يكن له فيه غرض فما الذي يمنع من أن يكون هذا الملجأ في سائر ما يخطر بباله بهذه الصفة فلا يجب / كونه مكلفاً . وقد صح أن الواحد منا إذا علم أنه لورام قتل الجبارة حيل بينه وبينه أن ذلك لا يوجب انتقاص حاله ، فكذلك القول فيما قدمناه ، سيما ، إذا أعلمهم الله - سبحانه - القبايح وعلموا بأنهم لوراموها لمنعوا منها . وإنما يكثر اللبس في القبايح إذا كان الحال حال تكليف من حيث يحصل فيه ضروب الاستفساد . فأما مع زواله فاللبس في القبايح يقل ، فإذا أزاله - تعالى - عنهم لم يحز عليهم ما ذكره من الريب والشك ، ولو جاز ذلك عليهم لصح منه - سبحانه - أن يشغلهم عنه بضرب من الشواغل حتى تنصرف دواعيهم عنه . وهذه الجملة يتفق عليها الشيخان رحمهما الله .

وسنبين أن من قال من أصحابنا البغداديين : إن التكليف لا يزول عن أهل الآخرة

غَطَطَ فيما بعد ، وإن تعلقهم بأنه - تعالى - لا يصح أن يضطر العباد إلى العلم به - سبحانه - لاستحالة كونه مدركا ، ولأنه أوجاز أن يفعل العلم به لغيره لجاز أن يفعل العلم به لنفسه لا يصح من حيث ثبت أن العلوم وإن اختلفت في الحُسْن فإن ذلك غير مؤثر في كون القادر قادرا على جميعه . فإذا صح كونه - تعالى - قادر على أن يضطرنا إلى العلم بالمدركات وبالقاصد وما شاكلهما فيجب كونه قادرا على أن يضطرنا إلى العلم به . وليس له أن يقول : إن الإدراك يولد العلم بالمدرك فلذلك صح فيه هذا الوجه وليس كذلك العلم بما ليس بمدرك ، وذلك لأن الإدراك ليس بمعنى أصلا فضلا عن كونه مولدا وقد دللنا على ذلك من قبل ، وبيننا أنه لو كان معنى لم يصح أن يولد العلم أيضا من حيث لا يكون بأن يكون هو المولد أولى من صحة / البصر والحياة وحضور المرتضى ، وتقصينا ذلك في باب التوليد . فإذا بطل ذلك ثبت أنه - تعالى - بفعل العلم بالمدرك ابتداء ، ولذلك يعلم الواحد منا المدرك بعد تقصّي الإدراك على حد ما يعلمه عند الإدراك في أنه لا يمكنه نفيه عن نفسه البتة . وكذلك العلم بقبح الظلم وحسن الإحسان ووجوب الإنصاف .

فإذا صحّ ذلك فما الذي يمنع من القول بأن كل جنس من العلوم يصحّ أن نفعله فيجب أن يصحّ من القديم - تعالى - فعل أمثاله ، وهل القول بخلاف ذلك إلا جارا^(١) مجرى التعميز ومُشبه^(٢) لقول من يقول : إنه - جلّ وعزّ - لا يوصف بالقدرة على أن يفعل فينا من أخبار الحركات ما يصحّ أن نفعله . وإنما لم يوصف - تعالى - بالقدرة على أن يفعل العلم لنفسه لاستحالة ذلك عليه من حيث ثبت كونه عالما لنفسه ، على ما قدّمناه في الصفات ، وهذه العلة زائلة في تجويزنا أن يفعل العلم به لغيره ؛ وفي ذلك سقوط ما تعلق به . وإنما لم يصحّ منّا فعل العلم بالمدركات وغيرها لأن فعل العلم عن النظر إنما يصحّ إذا

(١) في الأصل : « جاريا » .

(٢) في الأصل : « مشبها » .

لم يكن عالماً فيما يطلب بالنظر العلم به ، فأما إذا علم ذلك فطلب العلم متمذراً . ولذلك لا يصحّ منه - تعالى - أن يفعل العلم لنفسه عن النظر ولا يصحّ منا ذلك فيما نعلمه باضطرار . وإنما صحّ منا النظر في دليل بعد دليل لأننا نطلب بالنظر في الدليل الثاني المعرفة بحال الدليل وما له من التعلّق بالمدلول عليه دون المعرفة بحال المدلول عليه .

فأما الطريقة التي استبدّ بها شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فواضحة ؛ لأنه - تعالى - إذا أكل عقله وأغناه بالحسن عن القبيح وعرفه القبيح وعلم أنه لا يشبه عليه القبيح بالحسن / أو منعه من ذلك فإنه إذا اختصّ بهذه الصفة لم يكن له إلى فعل القبيح داعٍ وحصل ملجأ إلى ألا يفعله من حيث عليه في فعله ذمّ ومضرة ولا نفع له في فعله . ويعتبر من هذا حاله في أن القبيح لا يقع منه بمنزلة القديم سبحانه ، وإن كان يختصّ من حيث يلحقه المضرة والذمّ بالقبيح أن يكون ملجأ إلى ألا يفعله . وكلامه - رحمه الله - ربما اقتضى كونه ملجأ إلى ألا يفعل القبيح ، حتى ذكر في أهل الجنة أنه لا يتمتع أن يلجئوا إلى ألا يفعلوا المقبّحات على هذه الطريقة ، وذلك يعني عن أن يلجئهم بأن يعلمهم أنهم لو أرادوا فعل القبيح لحيل بينهم وبينه . وربما مرّ في كلامه أن من هذا حاله ليس له إلى فعل القبيح داعٍ فلا يحسن أن يكلف وإن لم تحقّق فيه طريقة الإلجاء . والذي تقدّم أولى ؛ لأن الإلجاء إذا ارتفع حسن التكليف من حيث يصحّ ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله كما يفعل الواجب لوجوبه . وهذه طريقة المكلف فيما يأتى وما يذر . والذي قلناه في هذا الباب أولى من قوله - رحمه الله - دائماً ؛ إنه يجعل شهوته فيما حسن في عقله ، ونفور نفسه عما قبحه في عقله ، لأن ذلك لا يصحّ من حيث وجب في الشهوة أن تتعلّق بالجنس أو بالضرب ؛ كان قبيحاً أو حسناً ، فلا يتميزّ منه ما يتعلّق بالقبيح عما يتعلّق بالحسن . وإنما أراد - رحمه الله - أنه - تعالى - يغنيه بالحسن عن القبيح فيصير بمنزلة من لا يشتهى إلا الحسن وهو نافر الطبع عن القبيح فإن قال .

الناصر لذهب شيخنا أبي علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله يجب أن / يكلفه الله ٢٩١ المعرفة به إذا لم يضطر إلى ذلك لأنه يؤدي إلى أن يكون مبيحا للقيح من حيث لم يكلفه المعرفة ولا اضطره إليها ؛ قيل له : قد بينا من قبل أن تركه التكليف في ذلك لا يوجب كونه مبيحا للجهل ، وكشفنا القول فيه ، وكيف يكون مبيحا للأمر الذي تقرر في العقل قبضه وعلم أنه إن فعله يستحق عليه الذم .

فإن قال : إذا علم بعقله قبح القبيح من الجهل وغيره فكيف يصح ألا يكون - تعالى - مانعا له منه إما بقهر أو نهى ؛ قيل له : لأنه إذا ألجأ إلى ألا يفعل القبيح كان ذلك أبلغ في باب المنع من النهى وغيره ، وقد بينا أن من هذا حاله يصير ملجأ إلى ألا يختار فعل القبيح . وقد أبطلنا قول من قال : إنه - تعالى - يجب أن يكلف من هذا حاله المعرفة لقبح تركه الذي هو الجهل بأن قلنا : إن الواجب أن يبين أن تكليف المعرفة واجب بأمر سوى قبح الجهل ؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يقبح الجهل لوجوب المعرفة ، وتجب المعرفة لقبح الجهل ، بل يؤدي إلى أن يجب على العبد من المعارف مالا نهاية لها من حيث يصح منه تركها من الجهل لو أقدم عليه ، وبيننا أنه يمكن من ألا يفعل الجهل ولا المعرفة بأن يتوقف ويشك ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منا في الأمور التي لا نعرفها أن نتوقف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إن علم أنه يلحقه في التوقف والشك مضى فإنه يجب أن يكلف ، ومتى لم يلحقه ذلك لم يجب ذلك فيه . ولم يقل هذا لأن الشك إذا كان معنى وجب ذلك فيه ؛ وإنما أراد أنه قد يخطر ببال العاقل الشيء فيلحقه ما يجري مجرى الكلفة والشك / ألا يعلم أحواله أو لا يعرف السبب فيها فذلك مستمر ، أثبتنا الشك معنى أم لا . وقد يصح منه سبحانه أن يصرف دواعيه عن طلب المعرفة به فلا يلحقه في الشك كلفة كما لا كلفة علينا في الشك في كثير من تصرف الناس .
(١١ / ٦٣ المني)

وقد يجوز أن يضطره - تعالى - إلى المعرفة بحال ما المعلوم من حاله أن عليه في الشك فيه مضاضاً^(١) وكل ذلك يُبطل التعلّق بما ذكرناه . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله متى خطر بباله أمر الصانع فإن شكّه في ذلك كجهله مع التمكن من المعرفة . وليس الأمر كما قال ؛ لأن الشكّ لو قبح لقبح في ابتداء حال التكليف ، ولما صحّ على طريقته وجوب النظر ؛ لأنه لا بدّ من أن يجامعه الشكّ . فإذا صحّ في الابتداء حسن الشكّ لم يمتنع في هذا العاقل أن يحسن منه الشكّ في سائر الأوقات ؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يُعرف حسناً^(٢) وقد صار هو كالممنوع من فعل الجمل وفعل النظر لما عليه فيه من السكّفة ، فلا سبيل له إلّا إلى الشكّ ، على ما تقدم القول فيه . وليس له أن يقول : إن من هذا حاله يجب أن يعرف الله كما وجب ذلك في أهل الجنة ؛ لأن الذي له وجب له ذلك فيهم استحقاقهم للثواب ، وأن توفّره عليهم على الحدّ الذي استحقّوه لا يصحّ ولا يحسن إلا مع معرفة الله - جلّ وعزّ - على ما نبّهته من بعد . وليس كذلك حال هذا العاقل لأنه ليس بمستحقّ للثواب فيجب أن يحسن منه - تعالى - ألاّ يكلفه المعارف وإن لم يضطره إلى معرفته - تعالى - لزوال العِلّة التي لها وجبت الضرورة في أهل الجنة / والنار .

وقد بينّا من قبل أن زوال التكليف عن هذا العاقل لا يوجب الإهمال والإمراج من حيث لا يتضمّن التغلّية بينه وبين القبيح من حيث ألجأه إلى ألاّ يفعله وإنما يوصف الواحد منا بذلك إذا خَلّى بين من يلي عليه وبين القبيح .

فأما من قال : إن القبيح أقلّ إذا كان بهذه الصفة فيجب أن يكلف ؛ لأنه قد يجوز أن يكون في المعلوم أنه متى كلف آمن ، فترك تكليفه يقتضي الاقتطاع عن منزلة

(١) في الأصل : « مضاض » .

(٢) في الأصل : « حسن » .

الثواب وذلك قبيح ، فإنما يصح متى بناه هذا المتكلم على وجوب الأصلح ، وإذا لم يصح هذا الأصل عنده فالاعتماد عليه غير صحيح ، بل لا يمتنع ألا يكلف الله تعالى أحداً ويجعل الكل بهذه الصفة وإن كان المعلوم أنهم لو كفّوا لآمنوا .

فإن قال : إنه تعالى - إذا لم يكلفهم وتفضل عليهم لم يخل من أن يسوى بينهم في التفضل وذلك يفتح لجواز أنهم لو كفّوا لتفاضلت طاعتهم ، وإن فاضل بينهم قبح لما فيه من المحاباة ؛ قيل له : إنه لا معتبر فيما يتفضل به - تعالى - عليهم بما لو كفّوه لفعلوه ؛ لأنهم بهذا الوجه لا يستحقون الثواب ، فكما لا يجب أن يحسن منه - تعالى - أن يمدب أطفال المشركين لأنه يعلم أنه لو كفّهم لكفّوا ، فكذلك لا يجب أن يفتح منه أن يسوى بينهم في التفضل من حيث لو كفّهم لتفاضلت طاعتهم ، وأن يفاضل بينهم في ذلك من حيث لو كفّهم لاستوت طاعتهم . فأما المحاباة فلا معتبر فيه باللفظ ، ويحسن عندنا أن يفعل - تعالى - من التفضل بأحد العاقلين أكثر مما يفعله بالآخر ، ولا وجه من وجوه القبح يحصل في ذلك ؛ لأن وصفه بأنه محاباة عبارة لا طائل تحتها من حيث علم أن المراد / به إن كان تفضيله - تعالى - البعض على البعض فهو ^(١) حسن ، وإن كنا نأبى وصفه بذلك ؛ لأن معنى المحاباة عندنا إنما يصح بين من يجوز عليه المنافع والمضار . وإن أراد بالمحاباة خلاف ذلك فيجب أن يبينه ويبين قبحه بعد ذكر المحاباة .

فإن قالوا : إنه - تعالى - لو جعل العباد بهذه الصفة ولم يكلفهم لم يعرفوا موقع الإحسان والإتمام فقد بينا أن ذلك قد يعلم بما يتكلفه العبد من الأمور التي فيها بعض المشقة للمنفعة ، ولو لم يعرف ذلك ما الذي كان بوجوب قبح التفضل ، أو ليس قد يحسن من الواحد منا أن يتفضل على الصبي والبهايم وإن لم يعرف موقع النعم ^(٢) كمعرفة

(٢) كذا . والأول : النعم .

(١) في الأصل : « وهو » .

العاقِل . ويجب على هذه الطريقة أن يحسن منه - تعالى - إزالة التكليف وأن يؤلمهم باليسير من الألم لكي يعرفوا موقع الإحسان والتفضل وبصير ذلك جهة لحسن الألم مع العوض ، فليس لهم أن يقولوا : إن ذلك ليس يحسن إذا لم يسكن تكليفاً لزوال الاعتبار بالألم .

فإن قال : إن العاقِل لابد من أن يعرف آثار النعم عليه وتدعوه الدواعي إلى تعرف المنعم ، وذلك يقتضى كونه مكلفاً ؛ قيل له : قد بينّا أنه لا يجب أن يكلف معرفة الله - تعالى - لكي يشكره . وسنتقصاه من بعد . فإن قال : إنه - تعالى - إذا صحّ أن بفعل الإنعام على أعظم الوجوه مَوْقِعاً فيجب أن يفعله [و] متى لم يعرفه نفسه وحكمته أو لم يكلفه ذلك كان منعماً على أدنى الوجوه وذلك يقبح ؛ قيل له : لو / وجب ماقلته لوجب أن يكمل عقل البهائم ويعملها بالصفات التي ذكرتها لكي تكون منعماً عليها على أقوى الوجوه . وإنما نقول له : إذا صحّ أن ينعم على أحد الوجهين فليس له الاقتصار على الأذن متى كانت الحال واحدة ، فأما إذا اختلفت فذلك غير واجب . وإنما قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - فيمن أمكنه تخليص الفريق من غير كسر يده إنه إذا خلّصه بكسر يده ولا منفعة له في ذلك إنه يقبح ، من حيث حرّم نفسه الشكر ؛ لأنه - والحال واحدة - يصحّ أن يحسن إليه على أقوى الوجهين ، ولا نفع له في كسر يده فيكون مُقَدِّماً على قبيح ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يقضى بقبح ذلك ؛ لأنه عبث ، وليس كذلك حال من جعله الله - تعالى - عاقلاً ولم يكلفه لأنه لم يجعله ممن يلزمه الشكر أصلاً إلّا على الجملة ، فلا يجب أن يقضى بوجوب تكليفه لآلة التي أوردّها . فإن قال : إذا صحّ منه - تعالى - أن يعرضه للمنفعة الجليّة فالأقتصار به على منزلة التفضّل يقبح ؛ قيل له : إنما يجب قبح ذلك متى ثبت وجوب التكليف ، فأما وذلك مما لم يثبت وجوبه فالقول بقبح الاقتصار على التفضّل لا يصحّ فإن قال :

إذا كان - تعالى قادراً على تسكينه وتمريضه المنفعة العظيمة ولم يلحقه بذلك ضرر ، ولا بالمتع منه نفع ، فيجب أن يكلف بهذه علة من يقول بوجوب الأصلح . وسنتكلم عليهم من بعد .

فإن قيل : إذا صح في نفس ما يتفضل به عليهم أن يجعله مما يحسن فعله على جهة التعظيم والتبجيل بتقديم التكليف فالافتقار به على أن يفعل لا على هذا الوجه يقبح / قيل له : قد بينا أن ذلك إنما يقبح لو ثبت وجوب التكليف ، وبيننا أنه لو قبح لقبح في البهائم وغيرها مثل ذلك ، وأقبح من الواحد منا أن ينعم على الغير مع تمكنه من أن ينعم عليه على أعلى الوجوه بتقديم المقدمات . فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقبح منه - تعالى - أن يخلق الخلق على وجه لا ينفع البتة ؛ كما يحسن أن يجعله على أدنى وجوه الارتفاع ؛ قيل له : إنما لم يحسن ذلك ؛ لأنه يؤدي إلى كونه عابثاً بخلقه ، تعالى عن ذلك . وقد بينا القول في ذلك من قبل فأمّا إذا خلقه على وجه ينفع بالتفضل فقد زال وجه العيب ولا دليل يقتضي وجوب إيصال النفع إليه على خلاف هذه الطريقة فيجب أن يحسن ذلك منه تعالى . فأمّا من لا يحسن أن يكلف لفقد التمكن والتخليّة من قدرة وآلة وكال عقل ودلالة فقد بيناه من قبل ، حيث دللنا على أن المكلف لا بدّ من أن يكون بهذه الصفات وإلا لم يحسن تكليفه .

الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف

جملة ما يجب أن يحصل في ذلك أن الفعل يجب أن يختص بصفات أربع : أحدها أن يصح إيجاداً من المكلف على الوجه الذي كلف . والثاني أن يقوى القديم - تعالى - دواعيه إلى إيجادها على وجه لا ينافي التكليف . ويدخل في ذلك باب اللطف . والثالث أن يختص بوجه يقتضي صحة استحقاق اللذ به والثواب . والرابع / أن يوقعه المكلف

على وجه مخصوص ليصح أن يستحق به المدح والثواب ، هذا إذا كان التكليف متناولاً
للفعل ، فأما إذا نهى - تعالى - عن بعض الأفعال فلا بد فيه من التمكن وتقوية الدواعي
في ألا يفعله ، ولا بد من أن يكون في نفسه على وجه يقتضى صحة استحقاق الذم به
والعقاب وأن يكون المكلف ممكناً من ألا يفعله على الوجه الذى يستحق به المدح
والثواب . وقد بينا ما يتعلق بالتمكن في ذلك فلا وجه لإعادته . ولذلك قلنا : إنه
- تعالى - لا يجوز أن يأمر بالفعل في حال وجوده ولا في حال عدمه ؛ لأنه يستحيل
إيجاده والحال هذه ، وإنما يكلفه إيجاد الفعل المعدوم في الثانى أو في الأوقات المستقبلية ،
وبينا أنه لا فرق بين حسن تكليف ذلك وبين حسن تكليف الجمع بين الضدين
وجعل القديم محدثاً والحديث قديماً إلى ما شاكلة . ولذلك لا يصح أن يكلفه فعل مقدور
غيره وما يستحيل دخوله تحت مقدوره من أجناس مقدوراته - جل وعز - فأما الكلام
في تقوية الدواعي باللطف فسنفرد القول فيه من بعد ، لأنه ينقسم . ففيه ما هو من فعل
المكلف ويدخل فيه الثواب ، وفيه ما هو من فعله - تعالى - والخلاف فيه أكثر
وأظهر . . ونذكر الآن القول فيما يجب أن يحسن به الفعل فيما يرجع إليه وإلى كيفية
إيجاد المكلف له ، ثم نعود إلى الكلام في اللطف إن شاء الله .

فصل

في أنه لا يحسن منه - سبحانه - أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب

/ قد بينا من قبل أن الفعل الذى يقع على جهة السهو لا يجوز - وإن كان مقدوراً
للعبء - أن يدخل تحت التكليف ، وبيننا الخلاف في هل يحسن أو يقبح أو لا يتأتى فيه
هذا الحكم . فأما الفعل الواقع على جهة القصد فقد بينا أنه لا يخلو من أن يكون قبيحاً
أو حسناً ، وبيننا حقيقتهما . فالقبيح لا يجوز أن يكلفه - تعالى - ؛ لأن الأمر بالقبيح

وإرادته قبيحان ، ولأن الغرض بالتكليف تمريض المكلف للنفع ، وذلك لا يتأتى في القبيح ؛ لأنه يستحق به الضرر دون النفع . فإن قال : جوزوا أن يكلف - سبحانه - ألا يفعل العبيد القبيح ، كما يكلف أداء الواجب ؛ قيل له : إنا لا نمتنع من إطلاق ذلك لأنه - تعالى - قد أوجب في عقله أن يفعل ترك القبيح وألا يفعله بالألّا يقدم عليه . فإن أراد بما سأل عنه ذلك فقد أجبناه إليه ، وإن أراد أنه - تعالى - يكلف بفعل القبيح بأن يكون انتفاء الفعل وبقاؤه معدوما يدخل تحت القدرة والأمر فمحال ؛ لأن القدرة إنما تتناول الشيء على جهة الإحداث .

فأما المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف ؛ لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجه . والأصل في هذا الباب أن تكليفه - تعالى - لا يصير للفعل صفة ليست له ، وإنما يدل على حال الفعل ، وأنه بالصفة التي يقتضى العقل له الأحكام الخصوصية ، وقد بينا فساد القول بأن القبيح يقبح بالنهي ، والحسن يحسن بالأمر ، وبيننا أن أوامره - تعالى - ونواهيها تكشفان عن حال الفعل وتدلان على أنه على صفة مخصوصة يقتضى العقل فيه أحكاماً / مخصوصة . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال : إن القديم - تعالى - إذا كلف العبد الفعل لحق بالواجب أو الندب لمكان تكليفه . فإن قال : إنه - تعالى - إذا كلف الحسن فقد ضمن الثواب عليه ، فلذلك يجب أن يلحق بالواجب وإن كان مباحا ؛ قيل له : إن الثواب لا يستحق بالفعل من حيث تضمنه - تعالى - أو يعد بفعله ، بل يجب أن يستحق بالفعل على جهة الوجوب ، حتى لو أخبر - تعالى - بأنه لا يثيب عليه لم يتغير حاله . فإذا صحّ ذلك بطل ما سأل عنه . ويخالف تكليفه - تعالى - أمر السيد عبده والوالد ولده بالفعل ؛ لأنهما يأمران بما لهما فيه نفع ، فلا يمتنع أن يحصل للفعل عند أمرهما من الحكم ما لولاه لما حصل ، من حيث يعلم بأمرهما السرور والرضا . وليس كذلك حاله - تعالى - لأنه إنما

يسكّلف لغرض يعود إلى العبد ، فلا بدّ من أن يكون الفعل يقتضى استحقاق المدح والثواب ليحصل به هذا الغرض . فإن قيل : ولم قلتم : إن المباح لا يستحقّ به المدح والثواب كالواجب والندب ؟ قيل له : لأن الأصل فيما^(١) يستحقّ به ذلك وما لا يستحقّ ما تقرّر في العقل ، وقد ثبت أن من يفعل المباح لا يحسن في العقل مدحه ؛ كما ثبت أن من يفعل الواجب والتفصّل يحسن في العقل مدحه ، فلا فرق بين من ألحق المباح بهما ، وبين من ألحقهما بالمباح في زوال المدح في الخروج عن قضية العقل .

فأمّا ما لزم فيه النفع من المأْكول وغيره فالإنسان مُلجأ إلى تناوله ، وقد بينّا أن التكليف لا يتناول ما هذا حاله ، فكل فعل حسن ليس بواجب ولا ندب ولا فيه على الفاعل فيه مشقّة لا يخلو من أن يكون مباحاً ، أو الإنسان إلى / فعله مُلجأ ، وكلاهما لا يدخلان تحت التكليف . فإذا يجب قصر التكليف على الواجب والندب فقط .

وقد بينّا أن الإنسان وإن استحقّ المدح بعدوله عن الحرّم الأشهى إلى ما دونه فإنما يعود المدح في الحقيقة إلى أن استحقّه من حيث لم يفعل ما قويت شهوته في فعله ، فليس لأحد أن يقول بأن التكليف يتناول الشهى إذا عدل به عما هو أشهى منه . فإن قيل : أنيس العلماء قد اختلفوا في النكاح ، فمنهم من يجعله ندباً ، ومنهم من يجعله واجباً ، وقد قالوا في المولى^(٢) من امرأته : إنه يلزمه الوطء ، وإنه إذا لم يأت بالفَيْئَة^(٣) فقد بانت ، ويلزمه أن يطلقها بعد تقضى الدّة ، وكل ذلك يبطل ما ذكرتموه ؛ قيل له : إنّ العقد وتحمل المشقّة في شروطه وأوصافه لكي يوصل به إلى تحليل الوطء ممّا على النفس فيه كلفة ، ولا يمتنع أن تكون فيه مصلحة ، فلذلك صحّ اختلاف العلماء فيه ودخوله تحت التكليف . فأمّا الوطء فإنما قالوا : إنه إذا لم يفيّ فقد بانت أو يلزمه

(٢) هو الذى أقسم ألا يطلّ امرأته .

(١) في الأصل : « ما » .

(٣) أى بالوطء والحلت في الجين .

الطلاق ، وأوردوا الفَيْثَةَ مورد الحَيِّزِ فيه ، وليس القصد إلى ذلك . وكذلك القول فيما يجرى في السُّكُتِ : من أن الواجب عليه أن يسكها بمعروف وأن يفعل من العِشْرَةِ ما هو حق لها . والمراد بذلك أنه يلزمه تحمُّل السُّكُفَةِ فيما يلزم لها من العِشْرَةِ ، فأما استعمال ما يلتز به فغير داخل في الواجب ، وإنما يطلق فيه ذلك لينبه به على أنه إذا لم يفعله فالواجب أن يسرحها بإحسان .

٢٩٦ وجملة القول في ذلك أن ما / قدَّمناه من الأصول يجب بناء الفروع عليه ، ولا يُطْعَن عليه بذكر الفروع ، وإن كنا قد بينا صحة بناء ذلك على ما قدَّمناه .

فإن قيل : أُلِّسَ قد قلتم : إنه - تعالى - بكلف مع الشبهة الفعل الذي صفة صفة الملجأ أو المباح ، وذلك ينقض ما قدمتموه ؟ قيل له : إنه عند الشبهة يلحق إما بالواجب أو القبيح فيتناوله التكليف ، إما إقداماً وإما إخلالاً به . ولذلك قلنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم شبهةً أزمهم في العقل ترك قتل أنفسهم وأن يلزمهم مع ذلك النظر في أن لا نفع لهم في ذلك فيعود بعد المعرفة حالهم إلى حال الملجأ . وكما لا يتمتع بغير حال الفعل بالشهوة والنفور فكذلك لا يتمتع ذلك فيه بالشبه . وقد لا يكون للفعل صفة الندب والواجب إذا لم يلحق به مشقة ويحصل له إحدى الصفتين إذا لحق فاعله مشقة . ولذلك نقول : إن الإنسان ملجأ إلى إيصال النفع إلى ولده ، لما له فيه من السرور العظيم ، فلو تغير حاله لكان محسناً مستحقاً للمدح والثواب . ولذلك [لا] يستحق الثواب على ما يقتضى نفعاً حاضراً ويستحقه على غيره من الأفعال . فأما الندب والواجب فقد تقرر في العقل استحقاق المدح بهما ، ودل الدليل على استحقاق الثواب عليهما ، لأننا قد بينا أن إلزام الشاق لا يحسن إلا على جهة التعريض للمنفعة ، وكما تقرر ذلك في العقل فقد ثبت أن القبيح يُستحق به الذم والعقاب وأن الإخلال بالواجب كمثل وأنه إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحق المدح / والثواب . وما يعلم ببديهية العقل ٢٩٦ (١١ / ٦٤)

لسنا نحتاج إلى إثباته بالأدلة ، وإعسا تقع الشبهة في أنه إذا استحق المدح والذم على ما قدمناه فعلى ماذا يستحق ، ولأبنة علة يستحق ، وفي الوجه الذي إذا فعله عليه يستحق ذلك ، ونحن نشرح ذلك إن شاء الله .

فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الذم والمدح

قد بينا أنه يحسن في العقل مدح المحسن ومَن يفعل الواجب والندب ، فلا يخلو من أن يكون ما حسن منه فعله مستحقاً أو غير مستحق ، ولا يجوز إلا أن يكون مستحقاً ؛ لأن ما لا يستحق من هذه الأحكام لا يحسن منا فعلها ؛ ألا ترى أنه لا يحسن منا شكر من لا يستحق ذلك الإناعام وعبادة من لا يستحق ذلك بالنعمة العظيمة ؛ ولا يقدر في ذلك ما نقوله من أن اليسير من المدح والذم قد يحسن من غير استحقاق ، لأن ذلك لا يؤثر في أن الكثير منه لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق لما قدمناه . فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يقال : إنه يحسن في العقل مدح فاعل الواجب وهو غير مستحق للمدح .

فإذا صح كونه مستحقاً لم يخل ماله يستحقه من أن يكون راجعاً إلى القديم - تعالى - جعله مستحقاً له بالأمر والنهي ، أو يستحقه لأنه فعل الواجب ، وامتنع من القبيح على ما نقوله . وقد أبطلنا من قبل أن يكون مستحقاً للتمديد بأن قلنا : إنه كان يجب أن يكون حسن مدحنا وذنمنا لمن نذمه ونمدحه موقوفاً على السمع وألاً يستحسن ذلك من لم يعرف السمع ، وأنه لا فرق بين هذا القول وبين من قال بمثله / في العلم بحسن سائر الحسنات وقبح سائر المقيحات . ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل سائر العلوم مفتقرة إلى السمع . فإذا ثبت فساد ذلك أجمع فلا بد من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلاً ، على ما قلناه ؛ لأنه قد أبطلنا قول من يقول : إنه يستحق ذلك لكونه مكتسباً ، وتكلمنا عليه فيما تقدم . فإن قيل : إن كان إعسا

يستحق المدح لأنه فعل الواجب ، فكذلك يجب في القديم ، ويجب أن يستحق الثواب كاستحقاق الواحد منا ؛ قيل له : إذا كان ماله يستحق أحدنا المدح حاصلًا في فعل القديم - تعالى - فيجب أن يستحقه ، وإذا كان ماله يستحق أحدنا الثواب من كون الفعل شاقًا يستبد به العبد فلم يجب أن يستحقه - سبحانه - . وكذلك القول في العقاب : أنه لا يجوز أن يُحمل على الذم في هذا الوجه ؛ لأن الواجب عند افتراق العِلل الحكم بافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يُقضى باتفاق الأحكام .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحق المدح على فعل الواجب فيجب أن يستحقه في حال أداء الواجب ، ويكون كالملة فيه . وذلك لأن العلة إذا أوجبت حكمًا فيجب أن توجبه في حال وجودها ، وما منع منها منع من حكمها ؛ كما أن ما أحال الحكم الموجب عنها منعه منها ، وليس كذلك المدح المستحق بالأفعال ؛ لأنه منفصل منه ، فلذلك جاز أن يُستحق بعده بزمان . ولذلك يحسن منّا مدح من علمناه فاعلاً لما يستحق به ذلك من قبل بأوقات كثيرة ، فليس له أن يقول : يجب ألا يخرج من أن يكون مستحقًا للمدح مع فعله للواجب ؛ وذلك لأن ما يستحقه من ذلك إذا كان منفصلاً لم يمنع أن يقع المنع منه مع ثبوت ما استحق / كما نقوله في السبب والمسبب ، لأنه إذا جاز فيهما فبأن يجوز ذلك في الأحكام المستحقة بالأفعال أجدر ، فلذلك يجوز من فاعل الواجب أن يُحبط ما يستحقه بالمدح بالإكثار من الأفعال القبيحة ، كما يصح أن يحبط المسمى ما يستحقه من المدح بالإحسان لكثرة إساءته ، وكل ذلك متقرر في العقل لا يصح الاعتراض عليه^(١) بالشبهة ، لأن الأصول يجب أن يبنى عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل .

فصل في ذكر الوجوه التي يُستحقُّ بها المدحُ والذم

أما المدح فإنه يُستحقُّ بوجهين : أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن إِحْسَنِهِ في عقله . والثاني ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله . وقد بينّا من قبل أن سائر الوجوه التي عليها يُستحقُّ المدح لا بدّ من أن ترجع إلى هذين . فإن قيل : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ فلم قلّم : إنه لا يُستحقُّ إلاّ بهذين الوجهين ؟ قيل له : إذا ثبت أنه يُستحقُّ فلا يُستحقُّ إلاّ على هذين الوجهين ؛ فأما ما يُفعل لا على جهة الاستحقاق فغير محتسب أن يُفعل على جهة التفضل ، كما يُمدح الصغير عند بعض الأفعال للدعوه بذلك إلى الصلاح . فأما ما يستحقّه من المدح لخصال فضله كالعقل والقوّة فغير جارٍ على الوجه الأوّل ، لأنّ ذلك إبانة عن كونه أفضل من غيره في خصال الفضل وعلى هذا الوجه نعظمه - تعالى - لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ونعظم من يختصّ بالشجاعة والمعرفة / ومن اختصّ بكونه من أهل بيت الرسول صلى الله عليه . والذي قدّمناه هو المدح الذي يستحقّه لأمر يختصّ الفعالية ، ويجرى مجرى الثواب .

١٢٩٨

فإن قيل : إن كان من لم يفعل القبيح يُستحقُّ المدح فيجب أن يقولوا : إنه - تعالى - يستحقُّ من المدح مالا نهاية له ، لأنه قادر على أن يفعل في كل حال من القبائح مالا نهاية له ، فإذا لم يفعله لقبحه فيجب أن يُستحقُّ من المدح مالا يتناهى واستحالة ذلك تبطل كون هذا الوجه وجها للمدح

قيل له : إن الاعتراض على ما العلم به أوّل في العقل لا يصح . وقد بينّا أن العلم بحسن مدح من لا يفعل القبيح لقبحه كالعلم بحسن مدحه على أداء الواجب . فإن قال : لست أقدم في ذلك وإنما أقول : يجب إذا استحق من لم يفعل القبيح المدح أن

يستحقّه على فعل فعله يضاف القبيح الذى لم يفعله ، قيل له : متى كان هذا مرادك بطلت المسألة التى أوردتها ، لأنه لا يمكن أن يقال : إنه - تعالى - إذا لم يفعل ما يقدر عليه من القبائح فقد فعل لها تروكا ، لما فيه من إيجاب وجوده لا نهاية له . فإن قال : وما الجواب عن السؤال على طريقتهنكم ؟ وإن لم يعترض ما ذكرتم ، قيل له : إن استحقاق ما لا يصحّ فعله يستحيل على القادر ، ولذلك منعنا من استحقاق الثواب والعقاب فى حالة واحدة . فإذا صحّ ذلك وجاز خروج سبب العقاب من أن يكون سببا له من حيث يستحيل فعله به مع فعل الثواب فما الذى يمنع من خروج كونه - تعالى - غير فاعل للقبيح لقبحه من أن يكون سببا لاستحقاق مدح لا نهاية له من حيث يستحيل فعله .

وبعد ، فإن القادر على القبيح لا يستحقّ المدح بآلا يفعله فقط وإنما يستحقّه بآلا يفعله لقبحه فيكون / لقبحه هو الصارف له عن فعله . وهذا يمنع من آلا يفعله لا لانهاية له لهذا الوجه ؛ لأن الصارف لا يصرف إلا عن الفعل الذى لولاه لصحّ أن يحصل إذا حصل الداعي إلى فعله . وهذا يقتضى أن يكون القدر الذى لم يفعله لقبحه متناهيا . وفى ذلك إسقاط السؤال . وكذلك الجواب لما سأل عن الواحد ممّا إذا لم يفعل من الجهل ما يقدر على إيجاده لأنه يقدر على ما لانهاية له من ذلك . وإنما يستحقّ المدح فيما لا يفعله منه مع ثبات الدواعى إلى آلا يفعله ويكون غير فاعل له لقبحه ، وهذا يرده إلى الحصر ، ولا فرق بين أن يكون الوجه الذى عليه لم يفعله يرده إلى الحصر أو يكون الشيء فى نفسه محصورا . وهذه المسألة لا تستقيم فى الثواب لأنه لا يستحقّ بآلا يفعله القبيح لقبحه فقط بل يجب آلا يفعله لقبحه وله داع إلى فعله من شهوة أو شبهة حتى يحصل معنى المشقة فيه فيستحقّ الثواب ، ولا يتأتّى ذلك فيما لا ينهائى . وإن كان فى باب المدح يبعد فى الواحد ممّا لأنه لا بد من اعتبار دواعيه فيما لا يفعله ولا يفعله ، وذلك يقتضى حصره ، وليس كذلك حال القديم - تعالى - لأنه

عالم بكل قبيح لم يفعله ، فلذلك وجب من تكلف الجواب عنه مالا يجب في الشاهد ، فقد بينا أن استحقاق مالا نهاية له يستحيل وأن ما يستحيل استحقاقه يؤثر في سببه على بعض الوجوه . فكما يجوز خروجه من كونه سببا للاستحقاق أصلاً جاز خروجه من كونه سببا لاستحقاق مالا نهاية له . وليس هذا من قولنا في الثواب / بسبيل ؛ لأننا وإن حكنا فيه بأنه لا نهاية له فإنما نوجب ذلك فيه في أوقات لا تنتهي . فأما في الوقت الواحد فالمتحقق منه محصور . فإن طالبنا السائل بأن يستحق - تعالى - مدحا لا ينتهي على الوجه الذي قلناه في الثواب فذلك مما نقول به . وإنما يمنع من استحقاق مدح لا نهاية له في الوقت الواحد أن ذلك يستحيل فعله وما استحال فعله استحال استحقاقه .

فأما الذم فإنه يستحق على وجهين : أحدهما أن يفعل القبيح ، والثاني ألا يفعل ماوجب على ^(١) عقله لأن العلم بحسن ذم من اختص بهذين الوجهين أول في العقل ، فإذا حسن ذمه عليهما ثبت كونه مستحقاً للذم عليهما ؛ لأن الذم لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق إذا عظم وقيل على جهة القطع . وسند ذكر القول فيما يفعل منه على جهة الشرط أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح . فأما ما يفعل من الذم لخصال الشر فليس من هذا في شيء ؛ لأنه لا يجرى تجرى العقاب ولأنه إبانة عن أن غيره لم يخصه من النعم بمثل ماخص به غيره ، نحو ذمنا المجنون والعاجز ومن ينسب إلى بعض الفراعنة . وليس يلزم على ذلك ماقدّمناه من السؤال ؛ لأنه - تعالى - لا يصح أن يجب عليه مالا نهاية له في الوقت الواحد فيقال : لو لم يفعله فكيف كان حال ما يستحقه من الذم ، تعالى عن ذلك ، وكذلك الواحد منا . فأما مالا يفعله من الحسن الذي يستحق به المدح لو فعله من حيث كان فضلاً فلا يستحق الذم بالأفعله ، كما لا يستحق الذم بالأفعله التفضل . وإنما يلزم هذا السؤال على هذا الحد من يقول بالأصلح ؛ لأنه قد أثبت لا لا نهاية له من

(١) كذا . وكان الأمر : في عقله .

مقدوراته / تعالى صفة الواجب فيلزمه إذا لم يفعله أن يستحقّ الذمّ تعالى عن ذلك . ويستجده
مذكورا في باب الأصاح إن شاء الله . فأما الثواب فلا بدّ في استحقاقه من أن يشترط مع
ماقدّمناه أن يكون ما يفعله مما يشقّ وما يحلّ به نقبحه مما يلحقه فيه مضى . والعقاب فلا بدّ
من أن يشترط فيه مع ماقدّمناه أن يكون ممن يصحّ فعله به ؛ لأن استحقاق الشيء يتبع
صحة فعله به ؛ لأنه كلام في حسن الفعل ؛ فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه
مقدورا وكان مما يصحّ وقوعه وسنقصي ذلك في الوعيد .

فصل في ذكر الشروط التي لها يُستحقّ الذمّ والمدح على ماقدّمناه من الوجوه

اعلم أنه لا يستحقّ المدح بالفعل إلا وله صفة زائدة وإفاعله صفة ، ويفعله على وجه
مخصوص . والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجه يؤثر في استحقاق المدح .

فأما صفة الفعل فقد بينّا أنه يجب أن يكون حسنا وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير
واجبا أو تفضّلا أو ندبا . وقد دللنا على أن ما عدا ذلك من القبيح والمباح لا يستحقّ به المدح .

فأما صفة الفاعل فأن يكون عالما بوجوب الفعل و^(١) كونه ندبا واختلف شيوخنا
- رحمهم الله - في اشتراط كونه عاقلا . فمنهم من حكم بأن ما ذكرناه يغني عن اشتراط

العقل ؛ لأنه لا يجوز أن يعلم الواجب والتفضل والندب إلّا وقد كمل عقله ، (وكلام^(٢))

شيخنا أبي علي - رحمه الله - يدلّ على خلافه ؛ لأنه ذكر أن الصبي قد يعلم قبح الفعل
وحسنه ، فلا بدّ من أن يعمل ذلك منفصلا من كمال العقل ، ولا بدّ من أن يشترط كمال

العقل فيه ؛ لأن المنتقص العقل لا يستحقّ المدح وإن مدح باليسير من المدح فذلك يجري
تجزي المبتدأ لا على جهة الاستحقاق . وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله -
لأنه شرط العلم بحال الفعل وكونه كامل العقل جميعا . وكلام شيخنا أبي هاشم - رحمه الله -

(٢) في الأصل : • • كلام • •

(١) كذا والأول : أو .

بدل على أن هذا الشرط يفنى عن ذكر كمال العقل ؛ لأنه لا يختص به إلا كمال العقل ،
ولأن كمال العقل إنما يجب ذكره لكي يتحصل عالماً بما ذكرناه من حال الفعل فيصح أن
يوقعه على الوجه الذي يستحق المدح به ، وإن كان ربما مضى في كلامه نحو ما قدمناه عن
الشيخ أبي على رحمه الله . وقولها في أن فاعل القبيح يجب أن يسكون عاقلاً ليستحق
الذم بالقبيح وإن كان لا يجب في استحقاق الذم به أن يفعله لقبحه لا يدل على القول
الأول ؛ لأنهما شرطاً^(١) في استحقاق الذم بالقبيح أن يكون عالماً بقبحه أو ممكناً من معرفة
قبحه ، ولا يكون بهذه الصفة إلا وهو عاقل ، فهذا أبين في بابه من اشتراط كونه عالماً
بالواجب ؛ لأن ذلك قد يكون ضرورياً والممكن من العلم لا يكون إلا من جهة الاستدلال
ب ٣ وذلك يقتضى / كمال العقل لا محالة .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أن المدح قد يستحق بالواجب إذا
كان فاعله عالماً أو ممكناً من العلم به وأجرى ذلك مجرى القبيح . وكأنه أشار
بالتسكين من العلم به إلى بعض الشرائع ، وهذا مما أباه شيوخنا رحمهم الله ؛ لأنهم
أوجبوا في استحقاق المدح أن يكون فاعلاً للواجب لله واجب ، ولا يكون كذلك إلا
مع العلم بصفته ، فضلاً عن العلم به ؛ لأنهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذي ليس بعلم في
هذا الباب وفصلوا بذلك بين ما يستحق به المدح وبين ما يستحق به الذم ، وقالوا : إن
القبيح إنما استحق فاعله الذم وإن لم يفعله لقبحه ، قام^(٢) التمكن من العلم به مقام
العلم به ، وليس كذلك حال ما يستحق به المدح . وأولى ما يمكن تخريج كلام شيخنا أبي عبد الله
- رحمه الله - عليه هو أن يقال : إن العلم قد يستحق الناظر به المدح وإن لم يفعله
لوجوبه ، لأنه في حال فعله له لم يعلمه واجبا عليه ، فهذا أولى أن يذكر فيه من بعض

(١) في الأصل : « شرطان » .

(٢) كذا . وكان الأصل : ولذلك قام ...

الشرائع ، لكنه لا يصح أن يجعل شرطاً مطلقاً على حد ما نذكره في استحقاق الذم بفعل القبيح ، لأنه إنما يصح هناك لأنه لا قبيح إلا ولو فعله مع التمكن من العلم به يحل محل أن يفعله مع العلم به في استحقاق الذم ، وذلك لا يتم في الحسن فيجب أن يذكر مقيداً بالموضع الذي يصح ذلك فيه .

١. فأمّا الوجه الذي يجب أن يوجد / الفعل عليه ليصح استحقاق المدح فإن يفعله لحسنه في عقله ، لا لمنفعة ولا دفع مضرة ، ولا لوجه يفعل له الفعل ؛ لأنه متى فعله لا لغرض كان عبثاً فلا يصح أن يستحق المدح به ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرة لم يستحق به المدح ؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل انتفع فاعله به ودفع به المضرة لا يستحق به المدح كالأكل والشرب وغيرهما . ولا بقدر في ذلك ما نقوله من أن ما يتحرز به من المضار واجب ؛ لأننا إنما نقول ذلك إذا لم يحصل فيه النفع ولا وقع به دفع ضرر حاضر ؛ لأنه متى كان الحال ذلك كان ملجأً إلى فعله ، ولا يجوز أن يستحق المدح بفعل ما هو ملجأً إلى أن يفعله أو ألا يفعله على ما قدمناه في باب الإلجاء ولا يخرج عن هذه الطريقة إلا ما يلحق بفعله مشقة ويتحرز به من مضار غير حاضرة . ولا بد من أن يشترط في ذلك ألا يكون الفاعل ملجأً إلى فعل الواجب المستحق المدح به ؛ لأنه كما يجب كونه عاقلاً عالمًا بحسنه فكذلك يجب أن يكون مخلياً بينه وبين الفعل ، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله ، وذلك يعلم ببديهة العقل ، كما يعلم أولاً في العقل أن الساهي لا يستحق المدح على ما يفعله ، ويعلم أن من لم يكمل عقله لا يستحق المدح بالفعل^(١) لأنه لو استحقه لم يمتنع أن يكثر ما يستحقه من المدح كما يكثر ذلك في العاقل وهذا مما يعلم فسادَه كل عاقل وإنما يشقه الحال في اليسير من المدح فيجوز أن يستحقه المنتقص العقل .

(١) في الأصل : « بالعقل » .

/ وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لحسنه في عقله لِمَا قدّمناه من أنه لا بدّ من أن يفعله لوجه يستحق المدح ، ولا يستحقه متى فعله لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، فلم يبق إلا أنه إنما يستحقه متى فعله لحسنه في عقله . وقد ذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن من يفعل الحسن لا لحسنه في عقله لا يستحق به الثواب . لأنه يصير في حكم المبتدئ بالفعل ، فكما لو ابتدأه من غير إيجاب وتكليف لم يستحق الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وجب . وهذا بين في الثواب من حيث يرجع استحقاقه إلى إيجاب الموجب وليس كذلك المدح ، ولذلك يستحقه القديم - تعالى - كالواحد منّا . فلنأخذ أن يقول : إنه يستحق المدح بالواجب إذا فعله وإن لم يفعله لماله وجب كما يستحقّ الذمّ بالقبيح إذا فعله وإن لم يفعله لماله قبح ، لكن قد يمكن أن يقوى ذلك في المدح بأن يقال : إن الوجه الذي يفعل عليه الفعل إذا اعتبر في الثواب فيجب اعتباره في المدح ؛ ألا ترى أنه لما لم يعتبر في باب الذمّ ذلك لم يعتبر في باب العقاب ، وإن كان استحقاق العقاب لا بدّ من أن يرجع فيه إلى التكليف دون الذمّ ، فلا يمكن أن يفصل بين المدح والثواب بهذه الطريقة .

ويمكن أن يقوى ذلك بأن يقال : إنه لا حسن يستحقّ به المدح إلا ولا بدّ من اعتبار وجه له زائد على ما يرجع إلى حسنه وذاته فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله ونفصل / بذلك بينه وبين القبيح ، لأن القبيح قد يقبح منه الإقدام عليه وإن لم يقصد به بعض الوجوه كالظلم ، وليس كذلك الحسن ؛ لأنه لا بدّ فيه من اعتبار زائد على حسنه ، لأن العلم وإن حسن على كل حال عند شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - وكذلك النظر المؤدّ فلا بدّ فيهما من أمر زائد على حسنه فأما ردّ الودعة فلا شبهة فيه لأنه حركات تقع على بعض الوجوه . فأما استحقاق المدح لأنه لم يفعل القبيح فيجب أن يشترط فيه التخلية ، لأنّ للذمّ إلى ألا^(١) يفعل الشيء . لا يستحق المدح به ، ويجب أن يكون (١) في الأصل : وإن .

علما بصفة مالم يفعله ويكون كامل العقل على ماقدّمنا القول فيه . ويجب ألا يفعل القبيح لقبحه .

فإذا تكاملت فيه هذه الشروط يستحق المدح بألا يفعله ويحتاج في استحقاق الثواب إلى أن يكون مالم يفعله من القبيح يشبهه أو يكون في حكم المشتبه له بحري مجرى الفعل الشاق فيستحق الثواب عليه ، ولذلك لو لم يفعل أحدنا شرب الخمر لأنها تضره لم يستحق بذلك مدحا ، حتى إذا تركه لقبحه استحق المدح . وكذلك القول في سائر القبائح .

وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به والثواب لا يؤثر فيما قلناه لأننا إنما منعنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع ، فأما إذا فعله لماله وجب ولأمر آخر لا يقدح في أن يكون مفعولا لوجوبه / فذلك غير مؤثر فيه . فأما القبيح فإنه مستحق الذم لوجهين فقط : أحدهما أن يكون قبيحا والثاني أن يكون علما بقبحه أو متمكنا من معرفة قبحه فيصبح منه التحرّز من فعله مع العلم ومع التمكن . والخلاف في أنه يجب أن يشترط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل . وما قدّمناه يكفي قد مضى القول فيه . ولا يجب أن يشترط في ذلك أن يفعله لقبحه ، لأنه متى أقدم عليه بقبحه يستحق الذم وإن فعله للنفع ، وهذا مقرر في العقول ، لأن الظالم يقصد فيما يفعله الانتفاع ولا يخرج من أن يكون مستحقا للذم . فأما إذا استحق الذم لأنه لم يفعل الواجب فالقول فيه جارٍ على ماقدّم ؛ لأنه لا يجب أن يشترط فيه ألا يفعله لوجوبه بل متى ثبت وجوبه عليه ولم يفعله مع علمه بوجوبه أو تمكّنه من معرفة ذلك فإنه يستحق الذم لا بحالة ، لمثل العلة التي قدّمناها في الظلم والقبيح . وإنما صح ماقلناه من اعتبار حال الفاعل ، لأن الذم يستحق بالفعل ويستحقه الفاعل فله تعلق بهما ، فكما يجب اعتبار

حال الفعل لتعلقه به فكذلك يجب اعتبار حال الفاعل لكونه مستحقاً له . وكذلك القول في المدح ، ولذلك زال الـدم والمدح عن الساهى والنائم والصبي وإن وقعت الأفعال منهم .

فإن قيل : الشرائط التي ذكرتموها تعتبر في حال وقوع الفعل أو قبله أو في الحالين ؟ قيل له : أما قبح الفعل أو وجوبه فإنما يجب أن يعتبر في حال وقوعه ، والعلم به يعتبر من قبل ؛ لأنه يجب أن يكون الفاعل عالماً بوجوبه / من قبل وفي حاله ليصح أن يفعله على الوجه الذي يستحق المدح به ، ويجب أن يشترط كونه عالماً بقبحه من قبل وفي الحال أو عالماً بسببه في هاتين الحالتين ليصح أن يتحرز من فعله أو يكون ممكناً من معرفة ذلك في الحالتين . فأمّا ارتفاع الإلجاء فيجب أن يكون في حال الفعل لأنه المعتبر ، كما أن المنع يجب أن يعتبر ارتفاعه في حال الفعل . وقد بينا القول في ذلك من قبل في أبواب تقدمت فلا وجه لإعادته . وهذه جملة كافية في هذا الوجه . فأمّا الكلام في الثواب والعقاب فإنه يُتقصّى في باب الوعيد إن شاء الله .

فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعاً

اعلم أن الغرض بالتكليف تعريض المكلف المنزلة العالية التي لا تُنال إلّا به ؛ على ما بيناه من قبل . وذلك يقتضى انقطاعه ، لأنه لو دام لم تَوَلّ الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتزمة وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قيل : إذا كان تكليف الفعل يحسن في كل حال ولا ينتهي إلى وقت إلّا وما له يحسن حاصل فيه ، فكيف يصح فيما هذا حاله أن يقال بوجوب انقطاعه ، لأنكم إن قلتم : إنه يجب أن ينقطع في وقت من حيث يقبح التكليف بعده لم يصح لما بينناه . وإن قلتم : إنه يجب انقطاعه مع حسنه فيما بعد ففساده بين فكيف

يصح أن يحكم بوجوب انقطاعه ، وخبرونا لو لم يقطعه القديم - سبحانه - تعالى - ما الذي كان يقبح ولماذا يقبح التكليف ؟ فإن قلتم : إنه لا يقبح وإنما يصير القديم - تعالى - غير فاعل الواجب / قيل لكم : فما الذي أوجب عليه تعالى أن يقطع التكليف وهو غير مستحق ؟
بما تقدم كالثواب ولا يجرى مجرى التمكن والأطف ، ولو ثبت وجوبه ما الذي كان يجب من ذلك الاخترام أو الإمانة أو زوال العقل ؟ فإن قلتم : هو - تعالى - مخير في ذلك قيل لكم : أو ليس لو لم يخلق الشهوة فيه لزال التكليف فيكون مختيراً بين إقدام على فعل وبين ألا يفعل بعض مقدماته .

قيل له : إنا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإننا لا نوقت ذلك ، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجملة ، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه . وقد بينا في بعض المسائل أنه إذا جاز أن يقبح منه - تعالى - لو خلق حياتين في محل واحد [أو مع أحدهما ^(١)] لا بعينها فغير ممتنع مثله في القبايح وغيرها .

فإن صح أن إدامة التكليف في بعض الأوقات مفسدة قبحت إدامته في تلك الحال ، ولا نريد بذلك أن الباقي يقبح ، وإنما نريد ما يحدث مما لا يتم التكليف إلا به ومعه . فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت . والقديم - تعالى - هو العالم بما يتفضل به في ذلك .

واعلم أن المحصل في هذا الباب أنه - تعالى - لا يحسن منه في الابتداء أن يريد من المكلف الفعل في كل حال ، وأنه إنما يحسن منه أن يريد ذلك منه في أوقات متقطعة وهو متفضل بقدر ما يريد ويمكن منه / فليس لأحد أن يوقت هذا الباب على وقت الوجوب وأصله تفضل . فالذي يحكم بقبحه من الإرادات لو كلف دائماً غير معين على ما قدمنا في الحياتين . وليس وراء ذلك إلا أنه يكلف متقطعا وهو متفضل بقدر ما يكلفه ولا مسألة علينا فيه .

فإذا كُلف منقطعاً على ما قدّمناه فقد ألزم بذلك أن يفعل ما يخرج به المكلف من أن يكون بالصفة التي يجب معها تكليفه أبداً ، كما أنه إذا كُلف فقد ألزم التمسكين والأطاف . وكل أمر يقتضيه التكليف فإنما يجب ذلك على المكلف متى لم يحصل من غير جهته . وأما إذا حصل من جهته فوجه الوجوب زائل ؛ ولذلك نقول : إنه - تعالى - لا يلزمه بعد التكليف أن يعرف ما يمكننا أن نكسب المعرفة به ، ولا يلزمه أن يعطينا من الآلات ما يمكننا تحصيله .

وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يُنظر . فإن صحَّ حصول ما به ينقطع التكليف من غير جهته تعالى زال الوجوب ، ومتى لم يحصل ذلك وجاء الوقت الذي لم يكلف - تعالى - إلا إليه فلا بدَّ من أن يفعل ما يزول به التكليف . وهو مخير في الأفعال التي يقع بها بكل واحد منها هذا المعنى . فهذه الجملة تُسقط ما أوردناه من السؤال .

فإن قيل : خبرونا عن الوقت الذي إليه ينتهى تكليفه ، أليس يحسن من التقديم تعالى أن يتبدى فيكلف في تلك الحال ؟ قيل له : إن لم يكن التكليف مفسدة حسن ذلك منه ، وله ألا يكلف لأنه / - تعالى - متفضل . فإن قيل : فلو بقاء على ما هو عليه ولم يكلفه ما الذي كان يوجب ؟ قيل له : قد بينا أنه يجب عليه أن يقطعه عن التكليف إن لم يحصل ما يوجب انقطاعه من غير جهته ، ومتى لم يُرد تكليفه في المستقبل فلا بدَّ من أن يفعل ما به ينقطع التكليف ، فلو لم يفعله كان مخالفاً بالواجب ؛ كما لو لم يفعل التمسكين مع بقاء التكليف كان هذا حاله . ولا يمتنع أن يجب الواجب عليه بشرط . وليس لأحد أن يقول : كيف يجب عليه - تعالى - أن يقطع التكليف بشرط ألا يكلف في المستقبل كما ليس لأحد أن يقول : هلاً وجب التمسكين وإن لم يكن مكلفاً ؛ لأن التمسكين إنما وجب بشرط بقاء التكليف ، وإحداث ما يخرج به عن صفة المكلف . إنما يجب بشرط ألا يستمر التكليف ، وهذا كثير في الأصول ، هذا

وتسكينه له - تعالى - دائماً إنما لا يصح على الحقيقة لأنه يقتضى وجود إرادات لانهائية لها في حال واحدة ؛ وذلك يستحيل ؛ لأنه - تعالى - على ما بيناه في باب الإرادة لا يصح أن يريد من العبد الأفعال على الجملة مع علمه بأنها منفصلة ، ولأن التكليف يقتضى كونه مرئياً لما كلف منفصلاً ، وإذا صح ذلك وكان إرادته لأن يؤدي ما كلف دائماً يستحيل حصولها فيجب بطلان هذا القول ، وليس وراءه إلا أن يقال : فلو أراد تسكينه الأوقات الكثيرة المنقطعة التي تسكينه في بعضها فساد أو منقطعة له عن المنافع كيف كانت الحال . وقد تقدم جواب ذلك لأن إرادة / الفعل منه في تلك الحال يقبح وإن حسن في سائر الأحوال لأنه لا يصح أن يقال : إنه يقبح منه - تعالى - أن يجعله بصفة المكلف في تلك الحال ولا وجه يقتضى قبحه فلذلك صرفنا القبح إلى التكليف الأول لوقع على هذا الوجه ، وجعلنا في وقت انقطاع التكليف قطعه بعض الأفعال لازماً بالتكليف .

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يديم - تعالى - تسكينه ويبتته مع ذلك فيحصل له كلا الخطئين : الثواب على ماسلف من ^(١) التكليف والتكليف الذي يستحق به زيادة الثواب فما الذي يمنع من اجتماعهما ولا تنافي بينهما لأن الثواب يحصل من قبله - تعالى - (فأمّا ^(٢) إذا ما كلف من قبل المكلف) قيل له : إن الثواب لو صح أن يجتمع مع التكليف لوجب صحة ماسألت عنه لكنه لا يجوز أن يجتمع معه وإن كان مقدوراً على ما بينته من بعد . وفي ذلك بطلان ماسألت عنه .

(١) كتب في الأصل الكلمتان : من ومع مشبكتين .

(٢) كذا في الأصل .

فصل

في أن توفير كل ما يستحقه المكلف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصح
قد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يكون العبد مكلفاً مع الإلجاء ، وكشفنا القول فيه .
فإذا ثبت ذلك فلو أنه - تعالى - أثابه في حال التكليف لاقضى ذلك كونه مآجداً إلى
فعل الطاعة التي يستحق بها ذلك الثواب ، وذلك يزيل التكليف . يبين ذلك أن من
شاهد مثل نعيم أهل الجنة ثم قيل له : إن أدمت الصلاة أعطيت ما ناهدت فلا بد من
أن يصير مُلجئاً إلى / فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة ، وذلك يؤدي إلى
ب ألا يستحق ذلك الثواب بهذه الصلاة ، وهو الذي أردناه بقولنا : إن توفير الثواب
يزيل التكليف .

فإن قيل : أليس حصول ما يستحقه من العوض بالفعل الشاق لا يدخله في حد
الإلجاء إلى الفعل فهلاً قلتم بمنه في باب الثواب ؟
قيل له : متى كان ذلك العوض مما يدفع به الضرر العظيم أو عظم النفع به فإنه
يلحق بالإلجاء ، وإنما لا يبلغ هذا الحد متى قل ما فيه من النفع أو خفي ما يدفع به من
الضرر بالإضافة إلى ما في الفعل ^(١) من الضرر ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه عظيم
فلا بد من أن يقتضي الإلجاء إلى الطاعة ، على ما قدمناه .

فإن قيل : لو كان حصول الثواب يلجئه إلى الطاعة لسكان علمه به وإن كان مؤخراً
كمنه ؛ لأن الأمور الملجئة لا تختلف بالحضور والتأخير ؛ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛
لأن الثواب إذا تأخر ، وكذلك سائر المنافع لم يقتض الإلجاء لجواز التغير فيه . وليس
كذلك حال الحاضر من النفع ؛ لأنه يكسب الإلجاء لا محالة . يبين هذا أن مخافة الجوع

(١) في الأصل : « العقل » .

في المستقبل لا تقتضى كونه ملجأ في الحال إلى تحصيل ما يسدّ به جوعته، وإن كان الجوع الحاضر يقتضى ذلك ، ولا شيء أكد في الفصل بين المسألتين من علمنا من أنفسنا باختلافهما ؛ ونحن نعلم زوال الإلجاء مع العلم بالثواب ، ولو كان حاضراً لحل محل اجتلاب^(١) المنافع الحاضرة في حصول الإلجاء .

فإن قيل : أليس / لو قدّم - تعالى - بعض الثواب لم يقتضِ الإلجاء فكذلك القول في كله ؛ قيل له : إن السير من النفع لا يقتضى من الإلجاء ما يقتضى الكثير ؛ وذلك بين في الشاهد ، على ما ذكرناه في العوض . فإن قيل : أليس يقولون في كل أمر يقتضى الإلجاء : إنه قد يجوز أن يحصل والإلجاء زائل ؛ نحو قولكم : إنه - تعالى - لو ضمن لمشاهد السبع الثواب العظيم على وقوفه لزال الإلجاء ، فهلاً يجوز ثم أن يكون مكافئاً والثواب حاضراً والإلجاء مع ذلك زائلاً بأمر بفعله تعالى ؟

قيل له : إن الذي يزول الإلجاء في المنافع ما يقابلها من المضار ، والذي يزول الإلجاء في المضار ما يوفي عليها من المنافع ، ولا يصح في القديم - تعالى - أن يوفّر الثواب على وجه يعرفه أنه إذا ناله استحق مضار توفى عليه . وإذا قبح ذلك سقط ما سأل عنه وحل ذلك محل الإلجاء على الوجه الآخر ، بأن يعلمه - تعالى - أنه لورام الفعل لمنعه منه في أنه لا يجوز أن يتغير الحال هذه . فأما إذا شاهده ولم يعلمه له بل جوزه لغيره فالجنس المشاهد حاصل والإلجاء زائل .

فإن قيل : هلاً قلتم : إن ثبوت الثواب لمشقة التكليف يزيله عن طريقة الإلجاء ؛ قيل له : إذا كان ما يتكلفه يعلم أنه يؤديه إلى الغنم العظيم والزيادة فيه لم يؤثر فيما ذكرته ، وإنما الذي يزول الإلجاء إلى اجتلاب النفع ما يوفي عليه من المضار ، فأما يسير المضرة إذا اجتلب بها تلك المنفعة العظيمة فإنها لا تتأثر في كونه ملجأ ، كما / أن ما باعقه من السرور

(٢) في الأصل : « اختلاف » .

بالهرب من السُّبُع لا يؤثر في كونه مُلجأ إلى الحرب .

والقول في العقاب يجرى على نحو ما ذكرناه ؛ لأنه — تعالى — أو أحضره العقاب على بعض معاصيه لأجله ذلك إلى الامتناع من القبائح والإقدام على الواجب ، وفي هذا زوال التكليف . وما سئل عن ذلك فالجواب عنه مثل ما تقدم .

فإن قيل : أليس قد أمر — تعالى — بإقامة الحدود على المِصْرَ وذلك عقاب ولم يوجب زوال التكليف فهذا صحيح مجامعة سائر العقاب للتكليف ؟

قيل له : إن ما يفعل من الحدود يسير من كثير مما يستحقه من العقاب ، ومفعول في وقت يسير فلا يبلغ حاله أن يقتضي الإلجاء . وليس كذلك أو فعل به جميع ما يستحقه من العقاب في أوقات متوالية . وإذا جاز في مثل الحدود المقدمة أن يتكلفتها الرجل لبعض الأغراض لم يمنع أن يفعل به ولا بتغيير حاله في التخفية . ولا يجوز مع كمال العقل أن يكلف الرجل تحمل العقاب كله على جهة التوالى لبعض الأغراض وذلك يبين الفرق بين الأمرين .

فإن قيل : أليس من قواسم أن الطيع يستحق بطاعته أن يفعل به الثواب فيما يليه من الأوقات حالا بعد حال ، فكيف يصح مع ذلك أن تقولوا : إنه — سبحانه — أو فعل ما يستحقه كان لا يصح وهل ذلك إلا قول بتظليمه — تعالى — وأن له ألا يفعل ماوجب عليه ؟ وبطلان ذلك يوجب أن يوفق / الثواب في حال التكليف ؟ قيل له : إنه وإن استحق الثواب بعد حال الطاعة — على ما ذكرناه — فله — تعالى — أن يؤخره عنه ويوفره عليه في الثواب في الآخرة ؛ لأن في تأخير الواجب عنه مصلحة له من حيث يعود الحال لأجل تأخيرها إلى أن يصير مستحقا للثواب ، ولو عجله لأدى ذلك إلى زوال الحق أصلا ، ومتى حصل في تأخير الحق هذه المصلحة حسن تأخيرها بل وجب ذلك فيها .

ألا ترى أن وليّ اليتيم أو علم في بعض حقوق اليتيم أنه إذا أمجّله هلك وبطل لزمه تأخيرها ؛ لأن في تأخيرها ثبوته ، وفي أمجّله هلاكه . فلذلك اقتضت المصلحة تأخير الثواب عن المكلف ، ولا يجب متى عرض في الحق ما يقتضى تأخيرها أن يسقط أصلاً ؛ لما قدّمناه في حق اليتيم ، ولما سنبينه في الوعيد . فإذا صحّ ذلك ثبت صحة الجمع بين القول باستحقاق الثواب معجّلاً ، وبين القول بأن توفيره مع التكليف لا يصح . وقد دلّ شيخنا أبو عليّ - رحمه الله - على ذلك بأن قال : من حق الثواب أن يكون خالصاً من التكدير ولذلك يحسن إلزام المشقة له ؛ لأنه لا بدّ من أن تبين حال الثواب من أحوال التكليف بأمر يقتضى حسن إلزام المشقة لأجله ، ولا قدّر من النعيم أشوبه المضارّ إلا وقد يتحصّل للمكلف في الدنيا فيجب أن يكون الذي به يبين كونه خالصاً وصحة ذلك تبطل القول بأنه يجمع التكليف ؛ لأنه يؤول إلى أنه غير خالص من الشوائب ؛ لأن التكليف مشاقّ فهو بمنزلة الآلام التي لو شابث الثواب / لأزالته عن الوجه الذي استحق عليه . وأنت تجد ذلك مستوفى في باب الوعيد إن شاء الله .

٣٠٨

فصل في أن من حقّ التكليف ألا يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخٍ

اعلم أنهما لو تعقبا حال التكليف من غير فصل لاقتضى من الإلجام ما قدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين المنفعة الحاصلة أو القرينة الحاضرة في أنهما يقتضيان الإلجام . ولو قيل لمن هو في اللجنة معايين الثواب : إن صلّيت دام ما أنت فيه من الثواب لوجب كونه مُلجّاً إليها . وكذلك لو قيل له وهو غير داخل إليها مع معرفته بحالها : إن صلّيت وصلت إليها بعد سير لخصّل مُلجّاً . وإنما يخرج عن هذه الطريقة بتأخير الثواب . فلذلك قلنا : إنه يجب أن يحصل بين حال التكليف وبين حال الثواب فترة يخرج فيها عن أن يكون مكلفاً ومُتأثراً . والله - سبحانه - هو العالم بالقدر الذي يزول به المكلف من حدّ الإلجام

ويكون هو الأصلح له في باب الطاعة ؛ لأنه قد ثبت أنه لا يستحق الثواب بها إلا إذا فعلها لحسنها في عقله ، ومتى كان المستحق بها حاضرا أو في حكم الحاضر فلا بد من أن يفعلها لاجترار المنافع أو للإلجاء ، وفي ذلك إبطال استحقاق الثواب بها . وذلك يوجب زوال التكليف . والقدر / من المدة الذي معه يصح أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله وتزول طريقة الإلجاء مما لا يحقّه وإنما يعرف من ذلك ما قدمناه من الجملة . وإنما صحّ خفاء ذلك علينا لأنه مما لا يؤثر في التكليف وشروطه وإنما يجب أن يعلم ما يحتاج إليه في ذلك دون ما يختصّ القديم - تعالى - فلو قيل لنا : ما مقدار عدد القدر الذي يجب أن يفعل في زيد المكلف ، لكان من جوابنا أن الذي نعلمه أنه لا بد من أن يفعل فيه القدر الذي يهض به في فعل ما كلف ؛ فأما معرفة عدد ذلك على التفصيل فمما لا حاجة بنا إلى معرفته ؛ لأن الجهل به لا يخل بما يحتاج إليه في التكليف ، والقديم - تعالى - يجب أن يختصّ بذلك . فإن قيل : أفتقولون : إن قطع التكليف عن حال الثواب وتراخيه يجب أن يكون بأمر مخصوص كالغناء والموت أم تقولون : إنه يحسن بأي شيء أراد - تعالى - ؟ قيل له : إن القدر الذي ذكرناه يقتضي انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وتراخيه عنه لما ذكرناه ، ولا يقتضي أنه يجب أن ينقطع بأمر دون غيره ، ولا يمتنع أن يقال : إنه يخير عند قطع آخر التكليف بين أن يفعل الموت أو الغناء أو غيرها مما يقوم مقامهما ، وإن كان قد ثبت بالسمع أنه يفعل الغناء ، ولو فعل الموت لكان السؤال فيه كالسؤال في الغناء الآن ؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في حصول انقطاع التكليف به .

والذي نقطع به أن الواجب ألا يفعل الموت والغناء جميعا لأن الجمع / بينهما يوجب كون أحدهما عبئا لا فائدة فيه كما لا يفعل - تعالى - موتين لمثل هذه العلة في المحلّ الواحد . وليس هذا من تقديمه - سبحانه - إمامة المكلفين بسبيل لأن قطع ذلك بالغناء

بوجب قطع سائر المكلفين عن تكليفهم من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء
أساثرها ، ومن حيث كانت الإمامة مصلحة للباقيين ، وذلك لا يصح في آخر المكلفين
لأنه لا معتبر يصح مع فئاته وموته . فلو جَمَعَ - تعالى - بين الموت والفناء لوجب ماقدّمناه .
وهذا أولى مما مر في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله : أنه - تعالى - يعيته ثم يفنيه وإن
كان يجوز أن ينصر ذلك بأنه - تعالى - لما خبر عن إمامة جميعهم كان ذلك مصلحة
للمكلفين وفي الفناء أيضا مصلحتهم فلذلك حسن منه فعلهما جميعا ، وليس ذلك مما قال
رحمه الله من أن تقديم الفناء لا يحسن بسبيل ؛ لأنه قال ذلك من حيث لا يحصل فيه
معنى من حيث لا يصح مع وجوده وجود للمعتبرين ، والخبر عن وجوده لا يحصل به
المصلحة إلا من حيث يعلم ما يختص به في جنسه ، وذلك لا يصح تقدم^(١) وجوده أم لا .
وليس كذلك حال خلق الفناء آخرا ؛ لأن له تأثيرا ، فلا يتمتع أن يكون في العلم به وبإله
من التأثير مصلحة كما يعلم حصول المصلحة بالميزان والصراط وإنطاق الجوارح وغيرها
من حيث فعلها الآن وإن كانت توجد في حال زوال التكليف .

وقد بينّا أن التكليف يقتضى وجود ما / بنقطع به عن حال الثواب فيجوز أن
٣١٠ بفعل - تعالى - الفناء لهذه العلة وإن لم يقع به اعتبار ؛ لأنه وجه يخرج من كونه عبثا
وليس كذلك لو قدّم خلقه لأنه لا وجه هناك يقتضى وجوب وجوده ولا فيه اعتبار ولا
حال الخبر عنه في حال التكليف يتغير . فإن قال : إنه - تعالى - إذا علم أن المكلف في
المستقبل يصلح بأن يخبره عن أنه خلق الفناء من قبل حسن منه خلقه ؛ قيل له : فيجب
على هذا أن يحسن منه خلق الأجسام وإن لم يخلق حيا لهذه العلة فإن ارتكب ذلك لزمه
أن يجب عليه تعالى تكليف ذلك المكلف الذى قدّم خلق الفناء لأجله ؛ كما أنه تعالى
لما كلف ولم يحسن ذلك إلا مع علمه بالمتكفين وجب التمسكين وهذا يقتضى وجوب

(١) في الأصل . * تقدم .

التكليف وأظن أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - ذكر في خَلْق الفناء ما يوجب له مزبئة على خلق سائر ما يقطع التكليف بأن قال : إن الذي له يجب حصول ما يقطع التكليف أنه ادعى المكلف إلى أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله دون منفعة أو دفع مضرة ؛ وكل ما كان قطع التكليف به بأمر أشد بعيدا في العقول فيجب أن يكون أدخل في هذا الباب . وقد علم [أن] تصور عَوْدُ الْمُفْتَى أبعد من تصور عود الميت حيا . فإذا صح ذلك كان في الوجه الذي له يفعل أقوى ، ولذلك كان فعله أولى . ومتى اعتل بهذا كان ما حكيناه عنه من أنه تعالى يفعل في آخر المكلفين الموت ثم الفناء أقوى لأنه يحمل في الفناء فائدة سوى / ما في الموت من المصلحة بالإخبار عنه . فأتا على ما ذكرنا فالكلام فيه أبين لأنه - تعالى - إنما يفعل الفناء بقطع التكليف ولا يجمع بينه وبين الموت في آخر المكلفين . ومتى قيل لنا : فلو جمع بينهما أوبين إحراز^(١) الفناء ما الذي كان يصح منه ؟ فجوابنا ما قدمناه من أن الواحد من ذلك يحسن لما فيه من المعنى وما عداه يقبح لكونه عبثا . وقد بينا أن ذلك غير ممتنع في القبايح كما لا يمتنع في القدر إذا وجدت في الحل عند شيوختنا وزال بعض الصلابة أن يتبع بعضها دون بعض . وقد نقصينا ذلك في مسألة أمليناها وكشفنا ذلك بإيجاب الاعتماد أنه عند تكافؤ الاعتمادين المختلفين لا يولد أن وإذا زاد أحدهما ولد الزائد لا بعينه وإذا جاز ذلك في الموجبات لم يمتنع مثله في القبايح إذا اقتضاه الدليل . ويجب على طريقتنا ألا يجوز قبل الفناء أن يفعل - تعالى - الموت ؛ لأن فيه معنى ، وإنما نذكر الموت ونريد به ما يقوم مقامه في قطع التكليف لأن الكلام في إثبات الموت غير بَيِّن . وبعد الفناء لا يجوز أن يعيد تعالى الأجسام غير حية ومن غير أن يوجد معها الحى على وجه ينفع بها ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثا . فاما

(١) الكلمة في الأصل غير واضحة . وقد تكون أجزاء .

إذا حصل معها حتى ينتفع بها إما تفضلاً أو ثواباً فقد زال وجه المَبْث عنه فيحسن ذلك .
فعلى / هذه الطريقة يجب اعتبار هذا الباب .

وقد بينّا من قبل أنه - تعالى - لو لم يُمدّ المكلف في حال ما تجب إعادته لكان مخلاً بالواجب لأن هناك إثبات أمر قبيح . وإذا صحَّ [أن] فعل القناء في باب الحكمة أولى من الموت لما قدمناه فلو لم يفعله لكان الحال فيه مثل ما تقدم ، ولحلّ ذلك كله محلّ ألا يفعل بالثواب الثواب حالا بعد حال أو الشهوة حالا بعد حال في أنه يقتضى الإخلال بالواجب دون الإقدام على القبيح . فإن قيل : لو تراخى حال آخر التكليف عن سائر المكلفين ما الذى يمنع من أن يثيبه بعد تكليفه ويثيب سائر المكلفين لأنه لا يصح أن يقال في تلك الحال إنه مفسدة ! ومتى خفى على المكلف متى يحصل الثواب لم يحصل في تكليفه فساد ؛ كما لا يحصل ذلك إذا خفى عليه الفرق بين الصغائر والكبائر قيل له : ما قدمناه قد اقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وذلك يتناول حال المكلف الواحد كما يتناول حال جميعهم فلذلك لم يحز ما ذكرته من حيث يخالف ما قدمناه من الدليل على وجه الجملة فأما إذا حصل بعض التراخى فقد بينّا أنه لا دليل عليه . فإن قيل : أليس قد روى في الخبر أن الأنبياء أكرم على الله تعالى من أن يبقوهم في الحفرة أكثر من أربعين يوماً ، وثبت بالخبر في بعض الأنبياء أنهم رُفِعوا إلى السماء ، وثبت في الشهداء في كتاب الله تعالى مثل ذلك وكل هذا ينقض ما قدمتم ؛ قيل له : ليس فيما روى أنهم يثابون بعد أربعين يوماً ، ولا يمتنع أن يحصل في بعض الأمّاكن النزعة في السماء ، ويحول التكليف عنهم بالاضطرار ويتفضل عليهم حالا بعد حال إلى وقت الثواب . فأما الكلام في عيسى وأنه رُفِعَ فالأولى فيما ثبت في الخبر أنه مكلف ، وإنما تغير به المكان ؛ لأنه قد روى أنه ينزل إلى الدنيا وصفته صفة المكلفين ولو كان تكليفه قد زال بالاضطرار لم يصح ذلك . والقول في الشهداء على نحو ما قدمناه لولا . وهذه جملة مقننة في هذا الباب .

فصل في بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز

قد بينا أنه لا يجوز أن يكلف ما إذا وقع وقع قبيحا ، وما إذا وُجد لم يكن له صفة زائدة على حسنه . ومتى كان له صفة زائدة على حسنه وكان معنى المشقة يحصل فيه وأحوال المكلف على ما قدمناه حسن تكليفه . ولا معتبر في هذا الباب أن يتعلق بدين أو دنيا ؛ لأنه قد كلف الإنسان اجترار / المنافع ودفع المضار في نفسه وفيمن يمسّه أمره ؛ كما كلف ما يتعلق بأمر الدين . ولذلك يستحق الإنسان الذم إذا لم يفعل ما يتحرز به من المصائب في الدنيا ؛ كما يستحق ذلك في باب الدين ولا يجوز أن يستحق الذم بألا يفعل الشيء إلا ومتى فعله يستحق المدح مع السلامة . فأما ما ينتفع به من الأكل والشرب فلا يخلو من أحد أمرين . إما أن يبلغ حد الإلجاء فلا يسكّفه الإنسان ؛ لما قدمناه ، أو لا يختص بصفة زائدة على كونه حسنا فلا يحسن تكليفه لخروجه من أن يختص بمدح أو ذم ، ولزوال معنى المشقة فيه . وقد بينا أنه يجوز على جهة التوسع أن يقال : إنه - تعالى - كلف المرء ألا يفعل ما يشتهي من القبيح أو ما شقّ عليه الامتناع منه ، وإن لم يكن مشتهيا .

فأما ما يكره من المكلف وينهى عنه ويكلف الامتناع منه فلا بد من أن يختص بصفة القبح ، ولا يبيح يحضل العبد ما جأ إلى ألا يفعله إلا ويجوز أن يتناول التكليف لأن جميعه يتساوى في أنه يستحق الذم بفعله . ومتى لم يفعله على بعض الوجوه يستحق به المدح . ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدين في هذه القضية ؛ لأن العلة فيهما واحدة . وقد بينا أن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للثواب ، وأن من حق ما كلفه على / جهة الإيجاب أن يستحق بألا يفعل العقاب وإلا لم يحسن من الحكيم إيجابه فإذا صحّ ذلك فيجب في كل فعل له مدخل في استحقاق المدح عليه أن يجوز أن

١٣١٢

ب ٣١

يتناوله التكليف . وما ليس هذا حاله لا يجوز أن يدخل تحت التكليف ، وكل فعل له مدخل في باب استحقاق الذم به ولو كونه غير فاعل له مدخل في باب المدح جاز أن يتمتع المكلف منه بالنهي والزجر .

فصل

في الوجوه التي لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف

اعلم أنه لا بد من وجه يقتضى وجوبه وإن كان واجبا إتما على جهة التخيير أو التضييق ، ولا بد من أن يختص بوجه يقتضى كونه مراداً^(١) مرغبا فيه كان تفضلا على الغير أو يختص بالمكلف . ولا بد فيما كلف ألا يفعله أو يتركه أن يختص بصفة تقتضى فيه كونه قبيحا . وقد بينا في صدر باب العذر أن الفعل لا يجوز أن يحسن أو يقبح لوجوده وحدوثه ؛ لأن القبيح والحسن يتفقان في ذلك ؛ وإن اختص أحدهما بما يفارق الآخر ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة على حدوثه ووجوده فلا بد من اعتبار ذلك الحكم الزائد / وقد بينا أن ذلك يفارق ما يختص به الذوات من الأحوال الجارية بحرى الإنبيات^(٢) الراجعة إلى الجملة أو المحل لأنه قد يقبح لأمر مفارق أو منتفٍ أو لحال ترجع إلى الفاعل إذا كان له تعلق بالفعل وإلى أمر متقدم أو متأخر . ولا يتمتع أن تؤثر هذه الوجوه في حكم الفعل حتى يحصل بحيث ليس لفاعله أن يفعله ، ويستحق به الذم إذا فعله أو يؤثر فيه إن لم يفعله ولا يستحق الذم به بل يستحق به المدح إذا فعله ، كما لا يتمتع أن يؤثر كونه عاقلا في الأحكام التي يستحقها بالأفعال وكونه غير محبط في استحقاق المدح وكونه غير مسمى في استحقاق الشكر . ويفارق ذلك

(١) في الأصل : « مراد » (٢) الكلمة في الأصل : « الابات » والإنبيات : ما يرجع إلى التعق والوجود نسبة إلى (إن) .

العلل الموجبة للأحكام . وهو بأن يلحق بالأحكام المتعلقة باختيار الفاعلين من حيث كانت راجعة إلى الفاعل أولى . ولا يحتاج إلى إثبات ذلك بالدلالة ؛ لأن الأصول المتقررة في العقول يُستغنى فيها عن إقامة الدلالة .

وإنما نذكر ما نذكر لنبين أنه غير خارج عن طريقة الأصول / الصحيحة لئلا يعترض معترض فيقول : إذا لم يصح أن نبين لقبح الفعل وحسنه عللا موجبة فيجب ألا يصح أن يقبح ويحسن إلا للأمر والنهي أو يجب أن يجري قبحها وحسنها مجرى قبح ما لا يستحلى من الصور وحسن ما يستحلى منه . وقد كشفنا القول في ذلك من قبل .

وجله ماله يجب الواجب على المكلف لا يخرج عن أقسام ثلاثة : إما أن يجب لصفة تختص به متى علم عاتها عقلا علم وجوبه ؛ نحو كونه ردًا للوديعة ، وقضاء للدين ، وشكرا للمنعم مع زوال الإحباط . وإما أن يجب على طريق التحرز من المضرة . ويدخل في ذلك الواجبات السمعية ، لأنها تجب للمصالح والحقيقة تعود إلى التحرز من المضرة ، وإن كان طريق العلم في السمعى يخالف طريق ذلك في العقلى . ويتحرز من المضار ببعضه بوسائط وبعضه يتحرز بنفسه من المضار وبعضه يتوقى من مضرة هي في حكم الحاضرة وبعضه من مضرة آجلة وكل ذلك لا يخرج عن هذا القسم الواحد ، أو يجب لأنه إرادة الفعل الذى وصفناه أو علم به أو تمكن منه ؛ لأن ما أدى إلى الواجب حتى لا يصح أداؤه إلّا معه واجب لا محالة .

وقد دخل فيما قدّمناه ما يجب من حيث كان تركا للقبيح في الشرع والعقل ؛ لأن ذلك إنما يجب على جهة التحرز من المضرة في الشرعيات خاصة . وليس ينكشف في العقليات ما يجب على هذا الوجه ؛ لأن الأفعال القبيحة من جهة العقل قد يخلو القادر منها على كل وجه من غير أن يفعل له تركا فأما ما يكلف العبد من المرغّب فيه فلا بد من أن

يكون إما مختصاً بصفة تقتضى ذلك فيه من جهة العقل ؛ نحو الإحسان والتفضل ، أو يكون
 لاطفاً على طريق التسهيل وتقوية الدواعى ، أو يكون متعلقاً بما هذا حاله من إرادة وغيرها .
 وأما العلم به فربما يكون واجباً ؛ كما أن التمكن منه من فعله - تعالى - لا بد من أن
 يكون واجباً . وأما القبائح التى يكلف المرء ألا يفعلها فلا تخرج عن أقسام : إما أن يقبح
 لصفة تختص به ؛ نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى
 ما شاكل ذلك . وإما أن يقبح لما فيه من المضرّة . وبدخل فى ذلك القبائح الشرعية لأنها
 كلها إما / أن تقبح لأنها مفسدة أو لأنها بُنّيت وجودها مصلحة يعود حالها إلى أنها ضارة
 من حيث تؤدى إلى مضرّة أو يقبح لأنه يتعلق بما هذا حاله من القبائح وغيرها . وتفصيل
 هذه الجملة بطول وقد تقدم فى أول باب العدل بيان بعضه ، ونذكر فيما بعد بيان الباقي .
 ولا يجب إذا وجب الفعل علينا أو قبح لما قدمناه أن يجب على كل قادر لهذه الوجوه
 لأنه - سبحانه - لا يصحّ عليه اجتلاب المنافع ودفع المضارّ فلا تصحّ هذه القسمة فيه لأنه
 قد يجب عليه الواجب لصفة تخصّه لأن الثواب يجب عليه لأنه فى حكم الإنصاف الواجب
 علينا . وقد يجب عليه الواجب من حيث التزم فعله لأمر تقدم منه على ما قدمناه فى وجوب
 التمكن والألطف عليه لتقدم التكليف ، ولا يجوز أن يجب عليه الواجب عندنا إلا
 من حيث فعل ماوجب لأجله عليه الفعل وإن انقسم ذلك إلى ما قدمناه من تمكين وألطف
 ومن إثابة تجرى مجرى الإنصاف وقضاء الحق . وقد بينا أنه قد يجب على الواحد منا
 فعل على جهة المصلحة وأن ذلك إنما يجب لتكليف قد .